دراسات

في

علم الأخلاق

دكتور

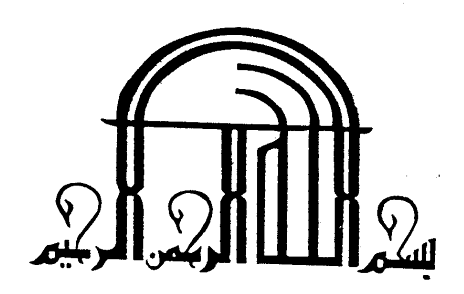
عبد الحميد عبد المنعم مدكور

أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

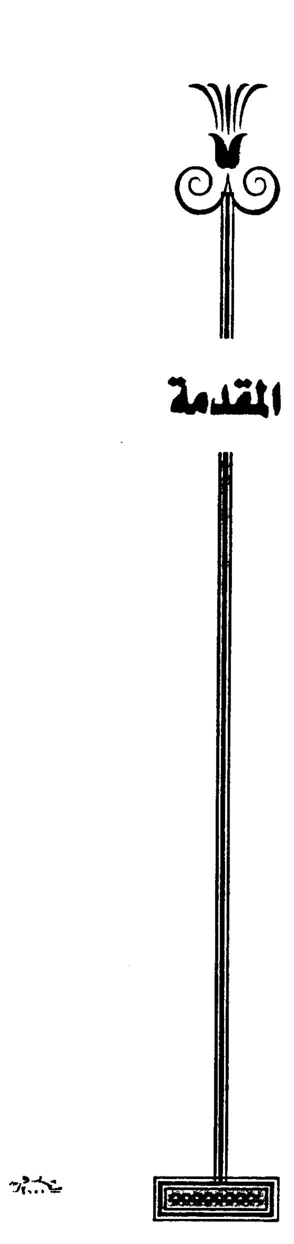
الناشر دار الهانى

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م


بسم الله الرحمن الرحيم



[سورة النحل ١٠٢]



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

وبعد،،،

فإن الإنسان ذو حاجات ومطالب، تقوم عليها حياته، وتتحقق بها سعادته، ومن هذه الحاجات والمطالب ما يدخل في باب الضرورة، التي لا يمكن الاستغناء عنها، كالغذاء والمسكن والصحة والشعور بالأمن، ومنها ما تتحقق به إنسانية الإنسان، وتتأكد به كرامته كالعلم والحرية والتقدير الاجتماعي، ولا يستطيع الإنسان أن يحقق لنفسه كل هذا بإمكاناته الفردية وحدها، ولذلك كان محتاجًا إلى الآخرين احتياجًا ضروريًا، ومن ثم وجدنا علماء الاجتماع، والفلاسفة يصفون الإنسان بأنه "مدني بالطبع" أي أنه محتاج إلى العيش في جماعة يتعاون أعضاؤها على تلبية حاجاتهم، ويسهمون – بجهود يكمّل بعضها بعضا– في تحقيق غاياتهم المرجوة، ومطالبهم المنشودة.

وإذا كانت الحياة الاجتماعية ضرورية – على هذا النحو– فإن العلاقات التي تتم في إطار هذه الحياة الاجتماعية محتاجة إلى الأخلاق في كل مرحلة من مراحلها، وفي كل جانب من جوانبها، فالأخلاق روح الحياة الاجتماعية، ومصدر سموها وكمالها، والإنسان – لهذا – لا يستغنى عنها: عضوا في أسرة، أو فردًا في جماعة، فهو محتاج إليها في علاقته بأهله وجيرانه، وزملائه وأصدقائه، وشركاء العمل ورفقاء الطريق، ثم هو محتاج إليها في حرفته التي يحترفها، ومهنته التي يؤديها، ومسئولياته التي يتولاها، والمهام التي يطلب إليه القيام بها، فلا تخلو دائرة من هذه الدوائر التي تشملها الحياة الاجتماعية من وجود عدد من "القيم الأخلاقية" التي ينبغي مراعاتها والالتزام بها.

ويمكن القول بأنه على قدر الالتزام بالقيم الأخلاقية الفاضلة يتحقق للمجتمع قدر مماثل من السعادة والاستقرار والسكينة النفسية والاجتماعية، كما ينجو من القلق والاضطراب والإحساس بالظلم والتعاسة، والوقوع في براثن اليأس والإحباط.

ويمكن مقارنة المجتمعات بعضها ببعض من هذه الزاوية، فهي لا تتفاضل من حيث المستوى المادي فحسب، ولكنها تتفاضل – كذلك، أو ينبغي أن تتفاضل – من حيث القيم السائدة فيها، فالمجتمعات التي تسود فيها القيم الرفيعة على المستوى الفردي والاجتماعي أرفع قدرًا من سواها، ولا يمكن أن نسوي مجتمعًا تسود فيه قيم الصدق والأمانة وإتقان العمل والعدالة والتعاون والإيثار ونحو ذلك من القيم الأخلاقية الرفيعة –لا يمكن أن نسوى هذا المجتمع بمجتمع يقوم على الظلم والأنانية والتقصير في أداء الواجب وافتقاد الرحمة، ويتصف بالعدوان على الحقوق. إنهما مجتمعان بشريان، ولكن الفرق بينهما كالفرق بين السماء والأرض.

وإذا كانت الأخلاق ضرورية، –على المستوى الاجتماعي– فإنها ضرورية –أيضًا– على المستوى الفردي؛ لأن الإنسان يخضع في سلوكه لعدد من المبادئ والقيم التي تضبط أفعاله، وتحكم تصرفاته، فهو يلجأ إليها، ويعتمد عليها، وهو يُقْدِمُ أو يُحْجِم بناء على توجيهها، فإذا استقرت هذه المبادئ في ضميره فإنها تهيمن على سلوكه، بحيث يصعب عليه مخالفتها، وعصيان أمرها، ولقد يكون في وسع الإنسان –كما قال بعض علماء الأخلاق– أن يستغني عن بعض مسائل العلم والمعرفة – ولاسيما في مستوياتها العليا بسبب عدم اهتمامه بها، وقد لا تخطر له على بال أبدًا بسبب عدم تخصصه فيها، ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل أهمية الأخلاق؛ لأنه محتاج في حياته العملية إليها، وإذا كانت القيم الأخلاقية على المستوى الاجتماعي

تتفاضل فيما بينها فإن القيم الأخلاقية التي يتصف بها الأفراد تختلف هي الأخرى كمالا ونقصا وثباتا وتغيرا.

ولا يجادل أحد في أن البشرية قد أحرزت تقدما ملحوظًا في مجال العلم والتكنولوجيا، وتوصلت فيهما إلى نتائج باهرة، واكتشافات عظيمة، حيث اكتشف الإنسان كثيرا من أسرار الذرة، وارتاد أعماق الفضاء، ومشى –بثقة– على القمر، وأرسل سفن الفضاء إلى غيره من الكواكب، تسجل الملاحظات، وتجرى التجارب، وتستكشف المجهول،وعرف الإنسان كثيرًا ما لم يكن يعرفه عن الكون، وما فيه من الكائنات، وزودته هذه المعارف بقوة جديدة، تمكن بها من تحقيق تطور سريع وشامل لظروف حياته ومعيشته، وساعدته على أن يدرأ عن نفسه كثيرا من المخاطر والآفات.

ولكن مما يؤسف له أن هذا التطور العلمي لم يكن مصحوبا –في أكثر الأحيان –برقي أخلاقي، بل حدث عكس ما كان منتظرًا أو مأمولاً، بسبب طغيان الجانب المادي من التقدم على ما سواه من جوانب الحياة الإنسانية، وأدى ذلك إلى ضعف القيم الروحية والأخلاقية، فانتشرت – نتيجة لذلك– جرائم العنف والقتل والاغتصاب، وانتشر القلق والاكتئاب وغيرهما من الأمراض النفسية، وتحللت الروابط الأسرية، وساد التفكك الاجتماعي، وتحول المجتمع إلى ذئاب يهاجم بعضها بعضا، وحلت شريعة الغاب بما فيها من مظالم وقسوة وأنانية محل عدل القانون ورحمة الأخلاق، وفضائل الأديان.

ولم يقف الأمر عند حد علاقة الأفراد بعضهم ببعض، بل امتد ليشمل علاقات الدول بعضها ببعض أيضا ، وظهر ذلك في علاقات الدول القوية الغنية بالدول الفقيرة المتخلفة، حيث تعاملت الأولى معها بمنطق الكبرياء والاستعلاء والهيمنة والاستعمار ونهب الخيرات، ووصل الأمر إلى حد

العدوان بالقنابل الذرية، وتصدير النفايات السامة إلى الدول الفقيرة بالقهر أو بالخديعة، حيث تقوم السفن بإفراغ حمولاتها القاتلة في بحارها وعلى شواطئها، بل وفي أراضيها، واتخذت الدول الغنية الدول الفقيرة حقلا لتجاربها في مجال الدواء والعلاج، وصدرت إليها أدوية غير مستوفية للشروط الصحية التي تتعلق بالإنسان، وأحرقت من المواد الزراعية ما يزيد عن حاجتها الاستهلاكية، وضنّت به على الدول الفقيرة التي تعاني من الحاجة، والمجاعة بسبب ظروف طبيعية لا طاقة لها بمواجهتها، ولم يكن هذا كله غريبا بعد أن شاع أن السياسة لا أخلاق فيها، وأن الغاية تبرر الوسيلة

ولم تكتف الدول الكبرى بذلك، بل أوقدت نار الفتنة بين الدول الصغرى، ودفعتها إلى حروب مدمرة، تدور رحاها بأسلحة مستوردة من تلك الدول، يهلك فيها الحرث والنسل، ويفني الأخضر واليابس، وتتأصل بها العداوة والأحقاد، وتتصرف الجهود فيها إلى التدمير بدلا من البناء، وما تكون نتيجةُ ذلك كله أن تجني الشعوب المتحاربة هذه الثمار المريرة التي تدفع بها إلى مزيد من الضعف والفقر والتخلف والديون.

ولو كان للأخلاق دور في علاقات الدول بعضها ببعض لانقلبت هذه الصورة التعيسة، لكي تتأسس هذه العلاقات على التعاون والمساندة والتراحم، لأن الجميع ينتسبون إلى سلالة واحدة، وينحدرون من أصل واحد، ويعيشون على كوكب واحد، وترتبط مصائرهم بعضهم ببعض، لكن غيبة القيم الأخلاقية حولت الجماعة البشرية إلى ما نرى ونسمع على الرغم مما أحرزته من تطور علمي غير منكور.

والعِلم إن لم تكتنفه شمائل ... تُعليه كان مطيَّة الإخفاق

وهكذا تتضح أهمية الأخلاق على مستوى الفرد والمجتمع والأمة والعلاقات الدولية، وبسبب هذه الأهمية احتلت الأخلاق مكانة عظمى في رسالات الأنبياء عليهم السلام، حيث تعددت الوصية فيها بالتخلق بالأخلاق الفاضلة والتحلي بالآداب الرفيعة، ومن الأمثلة الدالة على ذلك، الوصايا العشر التي أوحاها الله تعالى إلى نبي الله موسى (عليه السلام)، وموعظة الجبل اتي قالها نبي الله عيسى عليه السلام[1]، والوصايا والتوجيهات الكثيرة التي جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ويأتي في مقدمتها ما قاله الرسول (ﷺ) في بيانه للغاية من بعثته: **"إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"**[2].

وبسبب هذه الأهمية، تحتاج الأخلاق إلى العناية بدراستها، لكي نزداد علمًا بها، وفهمها لأصولها، ومعرفة بالغايات المرجوة منها، ولقد يعين على ذلك أن نُعرِّف بآراء علماء الأخلاق وفلاسفتهم، مُظهرين ما فيها من عوامل القوة، أو جوانب الضعف، وأن نوازن بينها، على نحو يُنَمّي حاستنا الخلقية، كما يساعدنا على تدريب ملكة النقد وحسن التقدير. وإذا كان العلم بالآراء، والنظريات والمذاهب الأخلاقية على جانب كبير من الأهمية، فإن العمل بالفضائل الأخلاقية – بعد العلم بها- لا يقل عن ذلك أهمية، وعن طريق الجمع بينهما يقترن العلم والعمل، ويقترب الواقع من المثال، ويتصل ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، وتلك فائدة أخرى يُرجى أن تتحقق من وراء دراسة الأخلاق.

---

(١) انظر لوصايا موسى : سفر الخروج: الإصحاح العشرون ١- ١٧ ثم انظر الموعظة الجبل : انجيل متى ٥/ ١- ٤٨ ، ٦/ ١- ٣٩.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/ ٣٨١ بهذا اللفظ، وأخرجه البخارى في الأدب المفرد باب حسن الخلق بلفظ صالحى الأخلاق ورواه البزار والبيهقى بلفظ : مكارم الأخلاق . انظر مجمع الزوائد للهيثمى ٩/ ١٥، ورواه مالك في الموطأ بلفظ حسن الأخلاق ٢/ ٩٠٤ من طبعة الشيخ عبد الباقي .

وقد جاءت هذه الدراسة في خمسة مباحث، يختص كل منها بعدد من الأفكار المترابطة، او بعصر تاريخي معين، وهذه المباحث هي:

١- مقدمات أولية تتعلق بعلم الأخلاق.

٢- الأخلاق في الشرق القديم، مع تقديم نموذج للفكر الأخلاقي في مصر القديمة.

٣- الأخلاق في الفلسفة اليونانية.

٤- الأخلاق في الفكر الإسلامي.

٥- الأخلاق في الفلسفة الأوربية الحديثة.

ويمكن الإشارة إلى بعض الأفكار التي راعيناها عند إعداد هذه الدراسة ومنها:

أ- إن من الممكن دراسة الأخلاق تبعًا لمناهج مختلفة، فقد تدرس بحسب المصدر، أو بحسب الغاية، أو بحسب العصور التاريخية، وقد تدرس دراسة وصفية تقريرية. وقد آثرنا اختيار المنهج التاريخي؛ لأنه يقدم صورة طبيعية لمسيرة هذا العلم وتطوره، ويكشف عن أوجه التشابه والاختلاف، في معالجة المسائل الأخلاقية في عصور وبقاع مختلفة، ويعطي بعض المؤشرات أو النتائج المتعلقة بفكرة الأصالة، وما يرتبط بها من تأثير وتأثر، وهى فكرة لا بأس بها إذا قامت على تأييدها شواهد قوية، وتَمَّ الأخذ بها دون إسراف ولا مبالغة، لا لأدنى ملابسة. ثم يتسع المجال عند تطبيق هذا المنهج لإجراء بعض المقارنات والموازنات، التى تفيد في تقدير المذاهب والآراء الأخلاقية وتقويمها، في سماحة، ودون تعصب.

ب- حرصت هذه الدراسة – على وجازتها – على ألا تنحصر في نطاق حضارة بعينها، لأن ذلك يؤدي إلى إغفال حضارات أخرى، ربما كان لها- في مجال الأخلاق والفكر بصفة عامة- ثمرات لا يصح تجاهلها أو الاستعلاء عليها، كما حرصت الدراسة على ألا تقع في أسر تصور فكري

بذاته، يحصر الأخلاق في نطاق الفلسفة وحدها، مُغفلا نطاق الدين [١]، الذي هو من أكثر العوامل إن لم يكن أكثرها تأثيرا في الأخلاق. وكان من الطبيعي – تبعًا لهذه الفكرة – أن تتناول الدراسة تعريفًا- وإن يكن موجزا- بمذاهب وشخصيات وآراء، ترجع إلى حضارات مختلفة، وتستمد من عصور تاريخية متنوعة، بحيث تجمع بين الشرق والغرب، وتأخذ مادتها من الفلسفة والدين.

ج- يلاحظ أن الأخلاق الإسلامية لا تأخذ حقها من العناية اللائقة بها في كثير من الكتابات التي تتحدث عن علم الأخلاق ومدارسه وأعلامه ونظرياته. وربما يرجع ذلك – في جانب منه – إلى أن الغربيين كانوا أسبق من غيرهم في الكتابة عن هذا العلم، وفي تناول قضاياه، والتنظير له، وليس غريبا أن يأتي هذا التناول في نطاق حضارتهم التي ينتسبون إليها، وهي الحضارة الغربية ذات الجذور القديمة والنفوذ في التاريخ الحديث والمعاصر، في المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية وغيرها، ومن شأن الإحساس المتضخم بهذا التفوق أن يمنح أصحابه شعورا بالاستعلاء، والتمركز حول الذات، وأن يصرفهم عن الاهتمام بالآخرين، أو على الأقل يصرفهم عن رؤية ما لدى الآخرين من عناصر الكمال أو الأصالة، ومن ثم يتم تجاهلهم، أو إصدار أحكام غير منصفة عليهم، وليس هذا كله بمستغرب في ظل علاقات الصراع بين الحضارات، ولكن مما يثير الغرابة والدهشة أن يتابع بعض أبناء الحضارة العربية الإسلامية هذا التقليد الغربي نفسه، فتأتي كتاباتهم خلوا من الحديث عن الأخلاق الإسلامية [٢].

---

(١) انظر مثلا د/ توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف بالإسكندرية ط ١/ ١٩٦٠ ص ١٣ وقارن الطبعات التالية للكتاب فيما بعد.

(٢) انظر مثلا: د/ عادل العوا، المذاهب الأخلاقية، مطبعة الجامعة السورية دمشق ٩١٥٨، ١٩٥٩، وهو يقع في جزءين كبيرين يزيد عدد صفحاتهما عن ألف ومائة صفحة، دون أدنى إشارة إلى الأخلاق الإسلامية أو عند المسلمين.

ولا شك أن هذا التجاهل يمثل نقصًا كبيرًا في هذه الدراسات، ومن حسن الحظ أن بعض الكتاب المسلمين- في مجال علم الأخلاق - قد نهضوا بعبء سد هذه الثغرة، ويأتي في طليعة هؤلاء: الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه دستور الأخلاق في القرآن، الذي كتبه باللغة الفرنسية وقدمه إلى جامعة السوربون بفرنسا عام ١٩٤٧، ثم توالت الدراسات بعد ذلك على أيدي أساتذة أجلاء كالدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور السيد بدوي، وقامت دار العلوم بدور مشكور في هذا المجال بما قدمته من دراسات على يد أبنائها والدارسين فيها، ومنهم د/ مقداد يالجن في كتابه الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، ود/ أحمد عبد الرحمن في كتابه: "الفضائل الخلقية في الإسلام، و د/ مصطفى حلمي في كتابه: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام وغيرهم وغيرهم [١].، وما يزال هذا المجال متسعا لبذل مزيد من الجهد، الذي يستخلص مادة بحثه من مراجعة النصوص الأصلية في فروع الثقافة الإسلامية ثم يعيد تركيبها، في ضوء قيم هذه الثقافة ومعاييرها ومصطلحاتها الخاصة، مبرزا عناصر الجدة والأصالة فيها، خاصة وأن أصحابها الذين اطلعوا على تراث بعض الأمم الأخرى في مجال الأخلاق كانوا شديدي الاعتزاز بما لديهم، وقد قال أحد المعجبين بالفلسفة اليونانية لأبي الوليد الباجي الفقيه (ت ٤٧٤هـ)، هل قرأت أدب النفس لأفلاطون؟ فقال الباجي: إنما قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله (ﷺ) [٢].

(١) انظر هنا: د/ أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩٠، ص ٣، ١٨٤ وما بعدها.

(٢) د/ عمار طالبي: آراء ابن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية والجزء الثاني منه هو الطبعة الكاملة لكتاب العواصم من القواصم، طبع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط ١/ ١٩٧٤- جـ ٢/ ١٤٦، ١٤٧.

وإذا كان الباجي يقف هذا الموقف من التراث اليوناني فإن أحد الفلاسفة وهو أبو الحسن العامري (ت ٣٨١) – أحد رجال مدرسة الكندي الفلسفية – يتخذ موقفا نقديا من التراث الفارسي في مجال الأخلاق، وكان من بين ما أخذه عليه أنه كان ينزع نزعة عنصرية تجعل الترقي الأخلاقي محصورا في الفرس دون سواهم "وفي ذلك ما يُعَوِّق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرضية، ويُقعد الأنفس الأبيَّة عن حيازة الدرجات العلية، فلو أن دين المجوس كان مؤكدا للأمر باقتناء مكارم الأخلاق –حسب تأكيد الإسلام– لما تجاسرت ملوكها... على مخالفة وصيته، ولَوُجِد الشرفُ الإنسي معلقا بالنفس الناطقة، بدون النسب الطبيعي) [1]،. ولم يكن ذلك مانعا للعلماء المسلمين من الإطلاع على هذا التراث، والانتفاع ببعض ما جاء فيه من أفكار صحيحة نافعة، وإن كانوا في الوقت نفسه ينظرون إليها نظرة نقدية [2]، ويستمسكون بما لديهم من أصول يجتهدون في عرضها، وبيان عناصر الأصالة، فيها، ويضعون بذلك تقليدًا ينبغي الحرص عليه، دون صدود عن الخير الذي تهتدي إليه العقول الإنسانية الرشيدة؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن، ينشدها أنىَّ وجدها، وإذا وجدها فهو أحق بها.

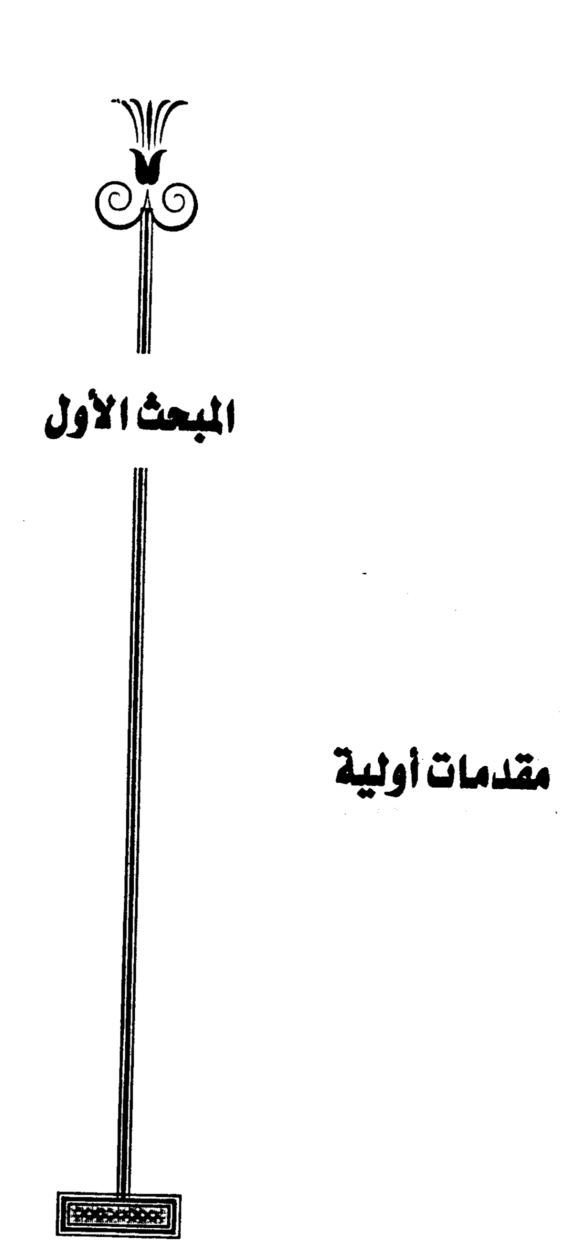
---

(١) أبو الحسن العامري: الاعلام بمناقب الإسلام، تحقيق استاذنا د/ أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ط ١/ ١٩٦٧ ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) ينطبق هذا – مثلا– على الفضائل الأربع التي قال بها أفلاطون. انظر نموذجا لذلك في نقد ابن العربي لها في العواصم من القواصم مرجع سابق ص/ ص٢٢٩، وما بعدها، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٥٢– ٢٥٩، كما يظهر في نظرية الوسط الأرسطية التي تأثر بها بعضهم، وإن كان بعضهم قد نقدها، انظر مثالا لذلك لدى ابن قيم الجوزية في كتابه: مفتاح دار السعادة تصحيح وتعليق الشيخ محمود حسن ربيع – الإسكندرية ط ٣/ ١٩٧٩ ص ٤٥٥– ٤٥٩، وسيأتي تفصيل لذلك فيما بعد .

والله نسأل أن يهدينا لأحسن الأخلاق، فإنه لا يهدي لأحسنها إلا هو، وأن ينجينا من سيء الأخلاق، فإنه لا ينجي من سيئها إلا هو، كما نسأله أن يؤتي نفوسنا تقواها، وأن يزكيها فهو خير من زكاها، وهو وليها ومولاها، إنه سميع قريب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

عبد الحميد عبد المنعم مدكور



المبحث الأول

مقدمات أولية

مقدمات أولية

يتضمن هذا المبحث ثلاث مسائل مترابطة، هي بمثابة تمهيد لموضوعات هذه الدراسة، وهذه المسائل هي:

١- الإنسان كائن أخلاقي.

٢- تعريف الخلق لغة واصطلاحًا.

٣- تعريف علم الأخلاق.

وسنتناولها بهذا الترتيب على النحو التالي:

أولاً: الإنسان كائن أخلاقي:

أ- يُوصف الإنسان بصفات كثيرة متنوعة، تبعا للزاوية التي تنظر منها إليه، وعلى حسب العلم الذي يتناوله بالدراسة، فهو يُوصف -في مجال المعرفة- بأنه كائن ناطق أي أنه كائن عاقل مفكر، ويوصف في علم الاجتماع بأنه مدني بالطبع، كما يوصف لدى علماء التاريخ بأنه كائن ذو تاريخ، بمعنى أنه قادر على ملاحظة تاريخه وتسجيله، وتعريف الأجيال الجديدة به، وهكذا تتعدد الصفات والتعريفات بتعدد المجالات والزوايا التى تنظر إلى الإنسان منها.

ويمكن لنا - في مجال علم الأخلاق- أن نصف الإنسان بأنه كائن ذو إرادة، ومعنى ذلك أنه مزود بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، ثم إنه مهيأ - بعد ذلك- لتنفيذ ما يختاره، بإرادة حرة يتميز بها عما حوله من الكائنات، ويكون بها مسئولا عن أفعاله.

ومعنى ذلك أنه لا يخضع خضوعًا مطلقا -في اختياره وسلوكه- لغريزة قاهرة، أو طبيعة ثابتة، تُلزمه بسلوك معين لا يحيد عنه، بدليل أنه يستطيع أن يغير من هذا السلوك، إذا بدا له من الأسباب ما يدعوه إلى ذلك، فينتقل

من خير إلى شر، أو من شر إلى خير، ويختلف سلوكه بين فعل وترك، ومنع وعطاء، وإقبال وإدبار، وإقدام وإحجام، ويوصف فعله في كل حالة بما يناسبها، ما دام اختياره متحققا، وما دامت حريته مكفولة، وعلى حسب اختياره تتحدد مسئوليته الخلقية، ويقع الجزاء المناسب.

• ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾

[الشمس: ٨- ١٠].

• ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا ۝ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴾

[الإنسان: ٣-٥].

وما دام الإنسان على هذه الصفة: صفة الإرادة والاختيار فإنه صالح لأن يوصف بأنه كائن أخلاقي، ذو إرادة قابلة لفعل الخير والشر، على حد سواء.

ب- ويتميز الإنسان – بهذه الصفة- عن غيره من الكائنات الأخرى التي تجري أفعالها على نحو ثابت مخالف لما تجري عليه أفعال الإنسان، فقد تكون هذه الأفعال خيرًا محضا، لا شر فيه ولا نقص، وذلك كأفعال الملائكة الذين يوصفون في القرآن الكريم بأوصاف منها قوله تعالى:

﴿ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ۝ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾

[الأنبياء: ٢٦- ٢٨]إلى آيات كثيرة أخرى.

وقد تكون هذه الأفعال شرًا خالصًا لا خير فيه، كما جاء في وصف الشيطان، فهو يُزين للناس الشر، والكفر والمعصية، وهو ينهاهم عن الخير ويأمرهم بالفحشاء، ويصرفهم عن البر والطاعة والإحسان، وتتحدث الآيات القرآنية عن إصراره على الشر والإغواء والتضليل، ومن هذه الآيات:

﴿ قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴾

[الأعراف: ١٦، ١٧] (١).

وقد تكون هذه الأفعال ناشئة عن غريزة كأفعال الحيوان، التي لا تصدر عن فكر ولا إرادة؛ لأن الحيوان ليس مزودًا بهما، وإنما تصدر عن غريزة طبيعية ينعدم فيها الاختيار أو يقل إلى درجة تجعله أشبه بالعدم، ولذلك لا تخضع أفعاله لموازين الأخلاق، ولا تُوصَف بوصف من أوصافها، وكذلك تنتفي عنه المسئولية الأخلاقية والجزائية، لانتفاء شرطهما في حقه (٢)، وهذا النوع من التصرف خارج عن مجال علم الأخلاق، الذي يحصر نفسه في نطاق السلوك الإنساني.

---

(١) يمكن الرجوع إلى آيات كثيرة أخرى، منها الآيات ١١٨- ١٢٠ من سورة النساء و ٦٢- ٦٤ من سورة الإسراء.

(٢) قد يظهر من أفعال الحيوان ما يوحي باتصافه ببعض الفضائل كالوفاء في الكلب، والخيل المعلمة، وقد يظهر من بعضها ما يوحي باتصافها ببعض الرذائل كالانتقام والمكر والغدر -وقد يبدو لدى بعضها ما يُشعر بأن لديها إحساسا خلقيا كالقطة تأكل آمنة مطمئنة إذا اعطيناها طعاما، وتفر هاربة إذا خطفته وهكذا، ولكن هذه جميعا وما يماثلها ليست إلا صورا بسيطة لا يمكن مقارنتها بالفعل الإنساني القائم على العلم والوعي والقصد والاختيار.

ج- وإذا كان الإنسان يتميز بهذا الجانب الإرادي المحتمل للخير والشر عما سواه من الكائنات، فإنه ينبغي التنبيه إلى أنه لا يدخل في نطاق الحكم الأخلاقي إلا الجانب الإرادي من أفعاله، فأما ما تنعدم فيه الإرادة فإنه يخرج عن دائرة المسئولية الأخلاقية.

ومن أمثلة ذلك ما يقع من أفعال الجسد بطريقة غير إرادية كحركة القلب والكبد والأمعاء والعطس والتثاؤب ونحوها، وما يقع من الطفل الذي لم تنضج قواه العقلية، ومن المجنون الذي يفقد توازنه العقلي لأمرٍ لا دخل فيه، ويشبهه في ذلك السكران الذي لم يتعمد السُّكر، وينطبق الأمر نفسه على المكره إكراهًا تامًا بحيث لا يكون له إرادة ولا اختيار، فأفعال هؤلاء خارجة عن نطاق المسئولية الأخلاقية بسبب غيبة شروط اكتمال الإرادة لديهم، فإذا تحقق لهؤلاء قدر أو نصيب من الإرادة فإنه يلزمهم من المسئولية بمقدار هذا النصيب، فالذي يسكر عامدًا يعد مسئولا عن أفعاله، لأنه هو الذي تسبب في غيبة عقله بإرادته، والذي يمشي وهو نائم عليه أن يتخذ من وسائل الاحتياط ما يمنعه من الإضرار بنفسه أو بالآخرين، فإذا قصر في هذا الأمر فإنه يكون متحملا لجزء من المسئولية، وإن تكن مخففة [1]، والمكره الذي لا يكون إكراهه إكراها تاما مطلقا – بأن يكون له شيء من الاختيار في فعل بعض الأشياء دون بعض – لا يكون كالمكره الذي تنعدم لديه كل مظاهر الإرادة والاختيار، وللفقهاء المسلمين وفلاسفة القانون دراسات جديرة بالاعتبار في هذا الشأن، وهكذا.

د- وقد تعرض هذا الإنسان الذي وهبه الله تعالى هذه الإرادة القابلة للخير والشر للامتحان والابتلاء منذ بداية خلقه، ويعني ذلك أنه قد

(١) انظر: الشيخ أبو بكر ذكري، والشيخ عبد العزيز أحمد، مباحث ونظريات في علم الأخلاق، دار الفكر العربي ط ٤/ ١٩٦٥، ٣٥- ٣٩.

تعرض لتجربة أخلاقية امتُحنت فيها إرادته وعزيمته، وذلك عندما أسكنه الله تعالى الجنة، وأخذ عليه العهد والميثاق بالطاعة والإنابة والمخالفة لإبليس الذي أبى أن يسجد لآدم عندما أمره الله بذلك، وقد ضمن الله تعالى له ألا يصيبه – عندئذ – جُوع ولا عرى، لكن الشيطان وسوس له، مغريا إياه بالأكل من شجرة الخلد، وبملك دائم لا يبلى، وحلف له أنه له من الناصحين، ونسي آدم عهد الله إليه، وضُعفت عزيمته عن مقاومة الإغراء، ﴿ وَعَصَىٰٓ آدَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ ولم تكن معصية آدم ناشئة عن نية مبيتة [1]، ولا عن قصد وتصميم على مخالفة عهده مع الله، ولذلك وصف الله ما حدث له بقوله ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾ [طه: ١١٥] وبسبب ذلك مَنَّ الله عليه بالتوبة، ولقَّنه إياها ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ آدَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾[البقرة: ٣٧].

وخرج آدم (عليه السلام) من الجنة –بحسب المعتقد الإسلامي– بريئا من إثم الخطيئة، بتوبة الله عليه، ولكنه كان قد تزود بنتائج تلك التجربة القاسية، التي تعرضت لها إرادته وعزيمته، وقد عهد الله إليه عهدًا جديدًا ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۞ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤] ويعني ذلك أنه معرَّض للابتلاء بالخير والشر، امتحانًا لإرادته، واختبارا لعزيمته، وهذا الامتحان والابتلاء هو جوهر التكليف، وأساس المسئولية الأخلاقية بما تقوم عليه من إرادة واختيار.

ولم يكن التعرض للاختبار الأخلاقي مقصورًا على آدم وحواء. وحدهما، بل إنه كان اختيارا دائما لذريتهما من بعدهما.

---

(١) يختلف آدم في ذلك عن إبليس، الذي قصد إلى المعصية، وصمم عليها وجادل الله تعالى فيها، وطلب إلى الله أن يمهله إلى يوم يبعثون ليمارس وظيفته في الإضلال والإغواء، ولذلك لم يتفضل الله تعالى عليه بالتوبة.

• ﴿ الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾

[الملك: ٢].

• ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ۞ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾

[الإنسان: ٢، ٣].

• ﴿ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾

[الأنبياء:٣٥].

وقد كان من أقدم الذين تعرضوا للابتلاء بعد آدم عليه السلام اثنان من أبنائه، وهما اللذان حكى الله تعالى قصتهما في القرآن الكريم في سورة المائدة [الآيات: ٢٧ وما بعدها إلى ٣٢].

وتتحدث هذه الآيات عن شخصيتين مختلفتين في خصائصهما وصفاتهما الأخلاقية، فأحدهما طائع لله، مقبل عليه، حريص على مرضاته، ولذلك يتقبل الله عبادته، أما ثانيهما فهو على الضد من ذلك، ولذلك لا يتقبل الله منه، لأنه ﴿ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾ وعند ذلك يتجه بمشاعر البغضاء والحقد إلى أخيه، مع أنه لا دخل له في عدم قبول الله لطاعته، ويصل الحقد إلى منتهاه وذروته حين يُجَاهِر أخاه بأنه سيقتله، ويرفض الأخ الصالح أن يجاريه في مشاعره العدوانية الآثمة، بل إنه يعلن أنه لن ينجرف إلى هاوية القتل التي يريد أخوه أن يسقط فيها، كراهية للقتل بغير حق، وخشية لله تعالى، ويُحَذِّر أخاه من عذاب النار وغضب الله، ولكن مشاعر الحقد، كانت قد استولت على قلبه، وعزيمته على القتل كانت قد استحكمت، وإرادته على ارتكاب الجريمة قد اجتمعت، ولذلك مضى قدما إلى ارتكاب جريمته لا يصده عنها ضراعة ولا تحذير، ووقعت بذلك أول جريمة قتل في تاريخ البشرية،

وبسبب هذا العزم والتصميم الجازم لم يكن أهلا لتوبة الله عليه، كما مَــنَّ الله تعالى بالتوبة على أبيه من قبل، بل إن ذلك كان سببًا في أن يلحقــه عقــاب يتجدد مع كل جريمة قتل تقع بين بني آدم، وفي ذلك يقــول الرســول (ﷺ) **"لا تُقتلُ نفسٌ ظُلما إلا كان على ابن آدم الأول كِفْل (نصيب) من دمها، لأنه كان أول من سن القتل"**، ولأنه **"من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بهــا بعده كُتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شــيء، ومــن سَنَّ في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء "**[1].

هـ - وعلى الرغم من وقوع المعصية من آدم وأبنائه، فإنه يمكن القول بأن الطبيعة الإنسانية المؤهلة لفعل الخير والشر -هي أقرب إلى الخير منها إلى الشر، وتوصف هذه النظرة إلى الإنسان بأنها نظرة تفاؤلية، وهي نظرة تتفق مع بعض الآيات القرآنية التي تصف الإنسان بأنه مخلوق في أحســن تقويم.

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾

[التين: ٤].

كما تتفق مع بعض الأحاديث التي تذكر أن الإنسان يولد على الفطــرة، وهي فطرة تتصف بالكمال والبراءة من الآفات والعيوب. ولذلك تتجه إلــى خالقها بالعبادة، محققة أسمى درجات الكمال الديني الأخلاقي، التي يطالب الله بها عباده.

---

(١) انظر للحديث الأول : صحيح البخارى (طبعة استانبول) كتاب الجنائز، بــاب مــا يكره من النياحة على الميت٢/ ٨١، ٨٢ . وانظر للحديث الثاني : صــحيح مسـلم (طبعة الشعب)، كتاب العلم، باب من سنَّ سنة حسنة أو سيئة ٥/ ٥٣١.

"ما من مولود إلا يولد على الفطـرة، فـأبواهُ يُهودانـه أو ينصـرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمـة جمعـاء، هـل تحسـون فيهـا مـن جدعاء"[1].

ويمكن تشبيه النفس في أصل خلقتها بأنها كالبذرة الصالحة التـي أودع الله فيها مُقومات النماء والإثمار، فهي مهيأة -في أصل وجودهـا- لـذلك، ولكن هذا النماء والإثمار مشروط بتحقيق الظروف والشروط الملائمة لـه، فإذا تيسرت خرج إلى الوجود ما كان كامنا في باطنها، أما إذا تخلفت هـذه الظروف فإنها تذبل وتضعف أو تموت.

والنفس – على هذا – مهيأة للخير، وصالحة لفعله، مـزودة بـالإرادة لتحقيقه، لكن ما قد يعترضها من ظروف في البيئة أو في المجتمع قد ينحرف بها عن الصلاح، وعندئذ لا تحس سكينة ولا أمنا ولا سكينة، لأن انحرافهـا عن الخير والإيمان مخالفا لطبيعتها، ومضاد لفطرتها.

وممن يرى هذا الرأي من الفلاسفة التفاؤليين فـولتير (١٧٧٨) الـذي يقول: (إني لمعتقد أن فكرة العدالة كانت في الإنسانية – منذ البـدء- جليـة واضحة وضرورية، بأكثر من وضوح فكرة الصـحة والمـرض، والحـق والباطل، والموافق واللاموافق).

ويشاركه معاصره جان جاك روسو (١٧٧٨) الـذي يقـول: "إن فـي قرارة النفس لمبدأ فطريا للعدالة والفضيلة، وعليه نعتمد في أحكامنـا علـى أعمالنا وأعمال الآخرين بالخيرية والشرية، وهذا المبـدأ هـو مـا نسـميه الضمير"[2].

---

(١) صحيح البخارى، كتاب التفسير، الم غلبت الروم، باب لا تبديل لخلق الله ٦/ ٢٠ كما ورد بلفظ مختصر في كتاب القدر٤/ ١٤٤، وورد في الترمذي: أبواب القدر نشـره عبد الرحمن عثمان، دار الفكر، بيروت ١٩٨٠، ٣/ ٣٠٣.

(٢) مباحث ونظريات في علم الأخلاق: مرجع سابق ١٦٢، ١٦٣.

ويرفض أصحاب مذهب التطور هذا الرأي التفاؤلي في النظـرة إلـى الإنسان، ولكنه يبقى رأيا جديرًا بالتقدير؛ لأنه يتفق مـع كرامـة الإنسـان، ومكانته في الوجود بين الكائنات، ثم لأنه يدفع النفس إلى الرقي الأخلاقـي، ويجعل عودتها إلى الكمال -إن هي أخطأت أو انحرفت- أيسر منالا.

ولا يعني هذا الرأي -في الوقت نفسه- أن الأخـلاق تحصـل للـنفس بطريقة آلية، بل إنها محتاجة في تحصيلها واستقرارها في النفس إلى صـبر ومجاهدة.

ثانيا: تعريف الخلق:

١ -المعنى اللغوي:

أ- وردت كلمة الخلق في اللغة بمعان متعددة منها: الـدين والمـروءة، والطبع والسجية والشيمة والعادة.

يقال عن الرجل، إنه على خلق أي على دين، وممن يجعل الخلق بهـذا المعنى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حيث فسرها هذا التفسير فـي المرتين اللتين جاءت الكلمة فيهما في القرآن الكريم في قوله تعـالى: ﴿ إِنْ هَٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧].

فخُلق الأولين: دينُهم الذي كانوا عليه، ومذهبهم الذي جرى عليه أمرهم من الرفض والتكذيب للأنبياء. وخلق الرسول دينه الذي جاء به وبهذا المعنى فسر ابن عباس قوله تعالى في وصف الرسول (ﷺ) ومدحه والثنـاء عليـه، ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [ن: ٤] أي على دين عظيم من الأديان[١].

---

(١) ارجع إلى تفسير القرطبى فى الأيتين ص ٤٨٤١، ٤٨٤٢ ثم ٦٧٠٦ طبعة الشـعب. وارجع – كذلك – إلى تفسير الطبرى وابن كثير وغيرهما في تفسير الآيتين، وانظر كذلك صحيح البخارى في الموضع السابق ٦/ ٢٠.

ويقال عن الرجل: إنه لكريم الطبيعة والخليقة، وهي ما خلق عليه من طبيعته، وهو خليق لكذا كأنما خُلِقَ له وطُبع عليه، وقد فسرت (خلق الأولين) التي جاءت في الآية الأولى لدى بعض اللغويين والمفسرين بأنها الشِّيمة أو العادة.

ب- وقد لاحظ اللغويون[١].- فيما ساقوه من معان لهذه المادة - ما بين كلمة الخلق (بفتح الخاء وسكون اللام) وبين كلمة الخُلق (بضم الخاء واللام) من علاقة ترجع بهما إلى أصل لغوي واحد، ولكنهم خصصوا كل واحد منهما بجانب من جوانب المعنى الذي يدل عليه هذا الأصل، فقالوا: إن الخَلقَ يتعلق بالجانب الظاهر من الإنسان، أي خلق جسمه وأعضائه والأول منهما يدرك بالبصر كما يقول الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن[٢].. أما الثاني فإنما يدرك بالبصيرة.

ويمكن أن يوصف الجانبان -كلاهما -بأوصاف حسنة أو قبيحة، فيوصف شكل الإنسان أو مظهره بالجمال، وقد يوصف بغير ذلك، كما توصف أخلاقه بأنها حسنة أو قبيحة، حميدة أو ذميمة، وعلى الرغم من أهمية الجانبين: الظاهر والباطن للإنسان فإن الجانب المعنوي فيه هو الجانب الأكثر أهمية؛ لأنه هو الجانب الذي يتصل بإرادته واختياره، وهو أساس تكريمه، وسر تميزه، وهو الذي ينبغي أن يهيمن على الجانب الثاني ويعلو عليه.

ج- وإذا كان اللغويون في حديثهم عن الخُلق قد نظروا إلى الكلمة في أوسع دلالاتها، وانتهى بهم هذا النظر إلى أن يجعلوا من معانيها: الطبع

---

(١) انظر لسان العرب والقاموس المحيط وأساس البلاغة مادة خلق.

(٢) المفردات في غريب القرآن، نشرة محمد سيد كيلاني دار المعرفة، لبنان دون تاريخ. ص ١٥٨.

والسجية وغيرها فإن النظر الدقيق في دلالات هذه الكلمات يوضح بعض الفروق في مدلولاتها بحيث لا يصح تعريف إحداها بالأخرى، إلا مع شيء من التسامح والتجوز.

ذلك أن الطبع والطبيعة والسجية والشيمة أقرب إلى الثبات والرسوخ والاستقرار. فالطبع كما يقول الأصفهاني: أصله من طبع السيف وهو اتخاذ الصورة المخصوصة من الحديد، وكذلك الطبيعة، والغريزة يلاحظ فيها ما انغرس في الشيء وغُرز فيه " وكل ذلك اسم للقوة التي لا سبيل إلى تغييرها. والشيمة اسم للحالة التي عليها الغريزة، اعتبارا بالشامة في أصل الخليقة، والسجية اسم لما يُسجى عليه الإنسان من قولهم عين ساجية أي فاترة خِلْقَةً. وأكثرُ ما يُستعملُ ذلك كله فيما لا يمكن تغييره" وينطبق ذلك على العادة التي توصف بأنها طبيعة ثانية بسبب ثباتها واستقرارها وصعوبة تغييرها، فتكون عندئذ أشبه بالطبيعة أو الغريزة أو السجية[1].

وليس الخُلُق – في أصله – على هذا النحو من الثبات، وإن سعي إلى ذلك، ولهذا توجد بينه وبين هذه الطبائع المستقرة فروق من بينها " أن السجايا ما لم يتغير لطبع ولا تطبُّع، والأخلاق ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع "[2]، وتنبني هذه التفرقة على أن الأخلاق قابلة للتغيير، على نحو ما يرى كثير من علماء الأخلاق الذين يقولون بإمكان اكتساب الأخلاق وتغييرها.

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة تحقيق د/ أبو اليزيد العجمي –الزهراء، ١٩٨٥، ١١٣، ١١٤.

(٢) الماوردي: تسهيل النظر: تحقيق محيي هلال السرحان، مكتبة النهضة العربية – بيروت ط ١/ ١٩٨١، ويسمّى القرطبي السجايا ونحوها من الطبائع الخيم بالكسر، ويفرق بينها وبين الخلق المكتسب انظر تفسير القرطبي مرجع سابق: ص ٦٧٠٦.

د- إذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى تفسير الخُلُق بالدين فإن ذلك يمكن فهمه في إطار العلاقة بين الدين والأخلاق، وهي علاقة وثيقة حميمة، فالدين معين واسع، وكنز ثري تستمد منه الأخلاق فضائلها وقيمها الرفيعة، ولكن دائرة الدين - مع ذلك - أوسع مجالا؛ لأنه يشتمل على جوانب وعناصر أخرى غير الأخلاق، وإن تكن شديدة الاتصال بها، وذلك كالعقائد والأحكام والنظم ونحوها.

٢ -المعنى الاصطلاحي:

أ- من أقدم تعريفات الأخلاق وأشهرها هذا التعريف الذي قدمه جالينوس المعروف بالطب والحكمة عند اليونان، ويقول فيه "الخُلُق حال للنفس، داعيةٌ للإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا رَوِيَّة واختيار"(١).

وقد انتقل هذا التعريف إلى الفكر الإسلامي، ضمنَ ما نُقِل من تراث اليونان في حركة الترجمة المشهورة، التي انتقلت فيها العلوم والمعارف من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية في القرون الأولى للإسلام، وبخاصة في ظل الدولة السياسية.

---

(١) مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس ضمن كتاب: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب د/ عبد الرحمن بدوي.المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ط ١/ ١٩٨١ ص ١٩٠، وقد ولد جالينوس في آسيا الصغرى بالقرب من أزمير التركية، وتعلم الطب والفلسفة وطاف بمدن البحر الأبيض المتوسط، وكان من أهمها الاسكندرية، ثم استقر في روما التى عاش بها أكثر عمره، ومات بها نحو ٢٠م، انظر : تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص، تأليف جان شارل سورنيا، ترجمة د/ إبراهيم البجلاتي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٢ ص ٦٢- ٦٤. ثم انظر مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبى الوفاء المبشر بن فاتك تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، طبع بيروت ط٢، ١٩٨٠ ص ٢٨٨ - ٢٩٦، وطبقات الأطباء والحكماء لأبى داود سليمان بن حسان المعروف بابن جلجل، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة ط٢، ١٩٨٥م، ص ٤٠- ٥٢.

ومن الطبيعي أن يكون الفلاسفة أسبق من سواهم في معرفة هذا التعريف للخلق، وفي ترديده، بسبب علاقتهم الوثيقة بالفلسفة اليونانية، ولهذا وجدناه عند الفارابي ومسكويه وابن سينا[1]. ولكن هذا التعريف لم يقتصر على الفلاسفة، بل انتقل إلى طوائف أخرى من المسلمين، وقد اكتسب لديهم قبولا عاما على نحو يستلفت النظر، فظهر لدى بعض علماء الشريعة كالراغب الأصفهاني(٥٠٢هـ) المعروف بجهوده في مجال الأخلاق والتفسير وغيرهما، والغزالي(٥٠٥هـ)، الفقيه الأصولي، المتكلم، الصوفي، الناقد للفلسفة، بل ظهرت بعض أصدائه لدى فقيه سلفي كابن قيم الجوزية(٧٥١هـ)، وليس غريبا -في ظل هذا القبول الواسع له- أن نجده لدى أصحاب المعارف الموسوعية وأصحاب التعريفات الاصطلاحية من أمثال الجرجاني في كتابه التعريفات والتهانوي صاحب كشاف اصطلاحات الفنون، وصديق حسن خان في كتابه: أبجد العلوم[2].

ب- وقد كان أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) من أكثر هؤلاء عناية بهذا التعريف وشرحا له، ويلقي هذا الشرح ضوءا وافيا على مضمونه وعناصره:

١- وهو يبدأ أولا بإيراد بعض التعريفات للخلق عند الصوفية، واصفا إياها بالقصور عن الإحاطة بتعريفه وآثاره وثمراته؛ بسبب النظرة الجزئية لهذه التعريفات التي تعجز عن التفصيل والاستيعاب، وتغلب عليها اللمحة العابرة دون تعمق أو شمول، ثم ينتقل بعد ذلك إلى ذكر التعريف الذي يمكن

---

(١) انظر فصول منتزعة للفارابي تحقيق د/ فوزي متري النجار دار المشرق ١٩٦٨ ص ٣١ وتهذيب الأخلاق لمسكويه طبعة صبيح ص ٣١ والشفاء، الإلهيات ٢/ ٤٢٩.

(٢) انظر الذريعة: مرجع سابق ١٢١، ١٢٢، والجرجاني والتهانوي: مادة خلق وسنشير إلى بقية المصادر في الفقرات التالية.

وَصَفُه بأنه نسخة من تعريف جالينوس فيقول :" فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدرُ الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سُميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئًا"(١).

ويشرح الغزالي ما ورد في التعريف من مصطلحات، وما تضمنه من عناصر، وقد بين – في هذا الصدد – أن الهيئة الراسخة تقتضي أن يكون الخلق مستقرا في النفس، بحيث لا تحس إزاءه أدنى قدْر من التردد، وبحيث لا يقع انقطاع بين هذه الهيئة الراسخة في النفس، والسلوك الموافق لها. فالإنسان لا يوصف بالكرم أو السخاء إلا إذا كان كرمه صفة دائمة له، أما الذي يبذل المال على قلة أو ندرة مع توفر أسباب الكرم ودواعيه فإنه لا يوصف بهذا الخلق لعدم رسوخ صفة الكرم فيه.

ثم يضيف الغزالي إلى ذلك أن الإنسان لا يوصف بخلق ما إذا كان في مقام التكلف له، أو إذا كان يعاني من مشقة في فعله بحيث تُدْفَعُ إليه النفس دفعا، وتساقُ إليه سوقًا، لأن ذلك يُشعر بعدم تمكن الخلق في النفس، ويوحي بشيء من الكراهة أو الرفض له، ولذلك كان من شروط الخلق أن يصدر من النفس بسهولة، ودون تردد. فالذي يتكلف بذل المال، أو يتكلف ضبط النفس عند الغضب بجهد ومشقة لا يقال إن خُلُقه السخاء أو الحلم. ويتفق مع هذا ما قاله الغزالي في سياق آخر من أن من يُدَرِّب نفسه على الصبر ويحاول إقناعها به، وتعويدها عليه لا يوصف بأنه صابر، بل إنه متصبر، ويظل موصوفا بهذا الوصف إلى أن يستقر خلق الصبر في نفسه، فعندئذ يكون صابرًا.

(١) إحياء علوم الدين: مؤسسة الحلبي ١٩٦٨، ٣/ ٦٨.

٢- ويجد الغزالي الفرصة سانحة ليبين العناصر التي يتكون منها الخُلُق، وهي عناصر تشمل الفعل الظاهر نفسه، كما تشمل بواعثه ودوافعه، ثم تشمل -كذلك- العوامل المُعينة على فعله، والحالة أو الهيئة التي يكون عليها صاحبه.

والعناصر -إذن- أربعة:

١-فعل الجميل والقبيح.

٢-القدرة عليهما.

٣-المعرفة بهما.

٤-هيئة للنفس، بها تميل إلى أحد الجانبين، ويتيسر عليها أحد الأمرين: إما الحسن وإما القبيح.

٣- وإذا كان الخُلق يتكون من هذه العناصر الأربعة مجتمعة، فإن لنا أن نستنتج من هذا أن وجود عنصر أو عنصرين منها لا يكفي للارتقاء بالفعل أو السلوك إلى الدرجة التي نصفه فيها بأنه قد صار خُلقًا راسخًا.

وقد صرح الغزالي بذلك حين بَيَّن أن الخلق ليس هو مجرد الفعل: لأن بعض البخلاء قد يبذل المال رياء ونفاقا وشهرة، ولا يوصف مثل هذا الشخص، أو على الأقل لا ينبغي أن يوصف بأنه جواد كريم؛ لأن هذا الخلق ليس متمكنًا من نفسه، ولذلك يمتنع عن البذل إذا لم يتحقق له تلك المنافع الرخيصة التي يبتغيها من ورائه كالشهرة ونحوها، كذلك فإن بعض الكرماء قد لا يستطيع البذل بسبب فَقْد المال أو لعدم معرفته بمن يحتاج إليه، وليس عدم العطاء هنا مانعا من وصف أمثال هؤلاء بالكرم؛ لأن الصفة راسخة فيهم، وليس الامتناع عن العطاء راجعًا إلى فقدهم إياها.

وليس الخلق – كذلك- عبارة عن مجرد القوة التى يتمكن بها من الفعل أو الاستعداد للفعل، لأن الإنسان صالح بحسب ما أودع الله تعالى فيه من

القوى لعمل الخير والشر، فمن الممكن أن يدع البُخْل يسيطر عليه ويتمكن منه، ومن هنا كان للإرادة دور تقوم به في "تكييف" هذا الاستعداد الذي وجد لدى الإنسان.

وإذا كان مجرد الفعل أو مجرد الاستعداد لا يكفي للاتصاف بنوع ما من الخلق فإن مجرد العلم أو المعرفة بالفضيلة والرذيلة لا يكفي - كذلك - لاتصاف الإنسان بفعل الحسن أو القبيح؛ لأن المعرفة توصف - في الغالب- بأنها محايدة، فالإنسان قد يعرف الخير، ولكن مُجَرّد المعرفة به لا يجعله خيرًا، وقد يعرف الشر وليس ذلك موجبًا لوصفه بأنه شرير، بل لابد من اكتمال عناصر الخلق حتى يوصف به الإنسان، وأهم العناصر لدى الغزالي هو تلك الهيئة النفسية الراسخة التي يصدر الفعل عنها[1].

٤- وإذا كان لنا أن نقول كلمة في التعقيب على رأي الغزالي فإن من حق الغزالي علينا أن نشيد بهذه النظرة المنهجية الجامعة التي لا تكتفي بالنظرة الجزئية المبتسرة، وإنما تنظر إلى الفكرة نظرة شاملة مستوعبة، وقد ترتب على هذه النظرة أن هذا التعريف الذي ظهر - من قبل - لدى جالينوس، في بيئة ثقافية تختلف - في كثير من جوانبها - عن البيئة الإسلامية التي كان يتحدث إليها الغزالي - هذا التعريف قد أصبح لدى الغزالي وكأنه شيء جديد لم يُسبق إليه، وقد جعله فرصة مناسبة ليتحدث عن عناصر الفعل الخلقي، كما اتخذه منطلقا لحديثه عن قبول الخلق للتغيير، وإن كان قد أضاف عند حديثه عن هذه المسألة الأخلاقية المهمة- عناصر أخرى مستمدة من مصادر مختلفة [2].

وينبغي أن نلاحظ -كذلك- أنه أضاف إلى المعايير التي تُوزَن الأخلاق بها، وتقاس إليها مصدرا أو معيارًا ليس موجودًا لدى جالينوس، فالأخلاق

---

(١) السابق: ٣/ ٦٨، ٦٩.

(٢) السابق: ٣/ ٧١، ٧٢.

لدى جالينوس قد توزن بميزان العقل الذي يحكم عليها بالحسب أو القبح، ولكن الغزال يضيف إلى ذلك معيار الدين أو الشرع الذي لابُدّ من الرجوع إليه في الحكم على الأخلاق، والعقل -إذن- لا ينفرد بهذه الهيمنة، بل إن نور الشرع لا يمكن الاستغناء عنه.

وتتفق هذه النظرة مع الموقف الفكري العام للغزالي الذي أوضح فيه العلاقة الوثيقة بين العقل والشرع، فالعقل يهتدي بالشرع الذي يُعلِّمه ما لا يستطيع أن يصل بنفسه إلى علمه، والشرع يُفهِمَ، والعقلُ كالأساس، والشرعُ كالبناء، ولن يغني الأساس وحده بل لابد من البناء عليه، ولن يثبت بناء بدون أساس.

ويذكر الغزالي تشبيهًا آخر يوضح به العلاقة بينهما، فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولا يتمكّن الإنسان من الرؤية إلا بهما معا، فإذا اجتمعا معًا فهما نور على نور [١].

ومع تقديرنا لهذه النظرة المنهجية، وهذه النزعة التكاملية في الجمع بين الشرع والعقل، مع الاحتفاظ للشرع بمكانته [٢]. يبقى في كلام الغزالي ما يحتمل وجهة أخرى من النظر، فالغزالي يذكر أن عناصر الخلق هي الفعل والإرادة والمعرفة والهيئة النفسية الراسخة، وهو يُرتبُها على هذا النحو ترتيبًا تصاعديا بحيث تكون الهيئة النفسية هي نقطة الانطلاق، وصاحبة الصدارة

---

(١) معارج القدس المنسوب للغزالي مطبعة الاستقامة دون تاريخ، ٤٦، ٤٧، وللراغب الأصفهاني كلام قريب من هذا الذي ذكره الغزالي. جاء في كتابه تفصيل النشأتين تحقيق الأستاذ محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية ص ٤١، ٤٢.

(٢) يقول في القسطاس المستقيم (وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلا، والمنقول تابعا ورديفا، فإن ذلك شنيع منفر، وقد أمركم الله سبحانه بترك الشنيع) ص ٨٠ ضمن مجموعة: القصور العوالي، تقديم الشيخ محمد مصطفى أبو العلا – مكتبة الجندي.

والأهمية في الوقت نفسه، ولا شك أن لاستقرار الخلق في النفس أهمية كبرى بحيث يأتي الإنسان بالخلق دون تردد أو تباطؤ أو مراوغة، ولكن عنصر المعرفة لا يقل أهمية عن هذه الهيئة النفسية، فالمعرفة هي التي توجه الإرادة، وتدفع النية للفعل، وهي التي تقرِّر مدى صلاحية الفعل للتنفيذ أو عدمه، وتحدِّد صفة الأخلاقية فيه، فهي إذن ذات نصيب حاسم في الفعل الأخلاقي لا يحتمل إنقاص درجته، أو تأخير منزلته، أو التقليل من أهميته.

على أنه كان من الممكن ألا يجعل الغزالي هذه الهيئة النفسية عنصرا رابعا، بل كان يمكن احتسابها نتيجة للعناصر الثلاثة الأخرى، على؛ أن يضاف إليها عنصر رابع بديل هو تكرار الفعل وتعويد النفس عليه، لأن للعادة أثرا في سهولة الإتيان بالفعل، بحيث لا يحتاج إلى تركيز شديد أو مجهود قوي. فالعادة طبيعة ثانية كما يقولون، ومن شأن العادة والتكرار أن يمنحا الشيء المعتاد رسوخًا، وأن يجعلا المجيء به سهلا.

ثم إن المرء ليتساءل عن الوصف الذي يمكن أن نصف به سلوك إنسان كان غارقًا في رذائله الأخلاقية، مُمعنا في غوايته، ثم استيقظ ضميره فجأة، هل ننتظر حتى تتكون له تلك الهيئة النفسية التي تدل على أنه أصبح إنسانا فاضلا ذا سلوك قويم أو نأخذ بيديه، وهو على أعتاب هذا التحول ليكون في هذا تشجيع له على أن يدخل إلى مملكة الفضيلة دون تباطؤ أو انتظار؟

إن التأخُّر في ذلك قد يصرفه عن الفضيلة وأعبائها وتبعاتها، أما المسارعة فإنها قد تكون مشجعة له على إنجاح تجربته الأخلاقية الجديدة.

وينطبق الأمر نفسه على من يتعرض لتجربة هي على العكس من هذه التجربة، وذلك حين ينحرف شخص مستقيم عن طريق الجادة والفضيلة، فهل الأولى أن ننتظر حتى يكون الانحراف راسخًا في نفسه، أو أن من الأفضل أن نرفع منذ اللحظة الأولى شعار التحذير، مبينين له أن الخطأ يَجُرُّ إلى خطأ

مثله، وأن الرذيلة تُغري بمثلها، وأن عليه أن يستعيد توازنه وحكْمته، وبذلك نجمع بين ترغيب وترهيب، يصاحبان بداية التحول في السلوك، لنَصِفَهُ بالوصف الذي يليق به دون تأخير، ولعل العاملين في حقل الرعاية التربوية يميلون إلى هذا الحل، أكثر مما يميل إليه فلاسفة الأخلاق.

ج- وربما كان التعريف الذي ذكره ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) خاليا من هذه الملاحظات السابقة، حيث يعرف الخلق بأنه "هيئة مركَّبة من علوم صادقة، وإرادات زاكية، وأعمال ظاهرة وباطنة، موافقة للعدل والحكمة والمصلحة، وأقوال مطابقة للحق، تصدر تلك الأقوال والأعمال عن تلك العلوم والإرادات، فتكتسب النفس بها أخلاقا، هي أزكى الأخلاق وأشرفها وأفضلها"[1].

فالسلوك أعمال وأقوال، ولكل منها شروط، فالأعمال يشترط فيها أن توافق العدل والحكمة والمصلحة، والأقوال يشترط فيها أن تكون مطابقة للحق، وترتبطُ الأعمال والأقوال بالعلم الصادق، والإرادة الطاهرة الزكية، وبذلك تكتمل تلك الهيئة بعناصرها المتكاملة من العلم والإرادة والعمل.

ويلاحظ أن العلم يأخذ مكان الصدارة، بوصفه المحرِّك للإرادة، التي هي الوسيلة إلى إبراز الفعل وإظهاره، كما يلاحظ أنه لا يتحدث عن تلك الهيئة الراسخة التي سبق أن تحدث عنها جالينوس والغزالي.

د- إذا كان تعريف جالينوس قد وجد طريقه إلى المفكرين الإسلاميين، فإنه ليس غريبا أن تمتد ظلال هذا التأثير إلى المفكرين الغربيين، وهم أبناء الحضارة الغربية التي تستمد كثيرا من أصولها من الحضارة اليونانية، والحضارة الرومانية المتأثرة بها.

---

(١) نقلا عن: د/ مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلسفة وحكماء الإسلام، دار الثقافة العربية ١٩٨٦، ص ١٩٨، ١٩٩.

يظهر ذلك مثلا لدى مؤرخ الفلسفة المشهور كولبة KÜepe في حديثه عن رأي القائلين بحرية الإرادة، الذين رفضوا مذهب الجبريين.

فالقائلون بحرية الإرادة يُلاحظون أن إرادة الإنسان – من حيث هي- تستطيع أن تفعل الخير والشر على السواء. فإذا اتجهت النية إلى الخير وُصِف الفعل بالحُسن، وإن اتجهت إلى الشر استحق الفعل أن يوصف بالقبح، والنيةُ في الحالتين صالحة لأن تتجه اتجاهًا آخر غير الذي تسلكه، لكنها تختار وتُرجِّح سلوكا على سلوك، ويدل هذا الاختيار والترجيح على وجود نزاع نفسي داخلي، تتردد فيه الإرادة بين الفعل وتركه، ثم تكون الغلبة -في النهاية- للفعل الذي ترجحه هذه الإرادة، والواجب – إذن- ألا تكون القيمة الخلقية العليا من نصيب الشخص الذي ما زال في مرحلة التردد والمقاومة لأهوائه ونزعاته النفسية قبل أن تستقر إرادته على اختيار الخير، بل ينبغي أن تكون هذه القيمة العليا من نصيب هذا " الذي تصدر أفعال الخير عنه في سهولة ويسر، كنتيجة لازمة لتكوين خُلقي خاص، وهذا النوع اليسير السهل من الخير هو الغاية القصوى من الحياة الإنسانية"[١].

ونجد – كذلك- صدى لهذا التعريف في تعريف لالاند للفضيلة بأنها "هي الاستعداد الراسخ (أو الدائم) لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية" أو "أنها – بمعنى أكثر عمومية – استعداد دائم لإرادة الخير واعتياد فعله"[٢].

---

(١) أزفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د/ أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٢ ص ٢٣٠، وانظر ٢٣١ أيضا.

(2) Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, article, vertu, , pp 1201, 1202. p. u f. 12 edition 1976

وانظر د/ عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية -الكويت ط ١/ ١٩٧٥ ص ١٤٣.

ثالثًا: علم الأخلاق:

أ- سبق أن أشرنا إلى أن التجربة الأخلاقية مصاحبة للإنسان منذ بدء وجوده، ثم ازدادت الحاجة إلى الأخلاق بسبب ميل الإنسان وحاجته إلى الحياة الاجتماعية.

وعلى الرغم من ذلك تأخر ظهور علم الأخلاق بوصفه علما مستقلا ومتميزا بموضوعاته ومنهجه عن غيره من العلوم، ويمكن إرجاع ذلك إلى أسباب متعددة منها:

١-أن من المعروف في تاريخ العلوم أن الظواهر تنشأ أولا، ثم يقوم الإنسان بملاحظتها بعد ذلك؛ رغبة منه في تفسيرها وفهمها ومعرفة القوانين أو المبادئ التي تحكمها، ولا يتأتى له ذلك إلا عن طريق منهج ذي خطوات محددة يتمكن -عند تطبيقها- من الوصول إلى نتائج دقيقة تتلاءم مع الظواهر التي يدرسها. ولا يتم التوصل إلى المنهج أو المناهج فجأة، وإنما تكتمل بالتدريج، وربما تُسْهِم في تحديدها وصياغتها أجيال متعددة، وينطبق هذا الأمر على العلوم في جملتها، فالظواهر اللغوية - مثلا- توجد أولا، ثم يأتي العلماء بعد ذلك لاستكشاف القوانين التي تخضع هذه الظواهر لها، والظواهر الاجتماعية تحدث - كذلك - أولا، ثم يحاول العلماء تفسيرها ومعرفة أسبابها، والعوامل المؤثرة فيها، وهكذا.

ويخضع علم الأخلاق لما تخضع له العلوم الأخرى، ومن ثم يكون طبيعيا أن يتأخر ظهور علم منهجي يدرس الأخلاق عن وجود الأخلاق ذاتها.

٢- وربما كان من أسباب هذا التأخير أيضا أن الأخلاق قد ارتبطت في نشأتها الأولى بالدين، وكان لها فيه أهمية كبرى، حيث أصبحت ركنا أساسيا فيه، أو صارت عنصرا وشرطا لازما لبقية أجزائه الأخرى، ولم يكن

للأخلاق – عندئذ – أن تنفصل بموضوعها عن الدين الذي أدخلها في نطاقه، واستمسك بصلتها الوثيقة به، ويتضح هذا الترابط الوثيق – بصورة بارزة – في الرسالات الإلهية الصحيحة، وفي الحضارات الشرقية القديمة، بل إنه ليمكن القول بأن هذا الترابط كان واضحا في بعض المذاهب الفلسفية لدى اليونان أنفسهم.

فلقد كان الترابط وثيقا بين آراء سقراط الأخلاقية بل والفلسفية -بصفة عامة- وبين عقيدته الدينية، حيث كانت نقطة البداية في فلسفته كلها هي تلك العبارة التي وجدها على جدران أحد المعابد في دلفي، والتي تقول: "اعرف نفسك بنفسك"، وقد أصبحت تلك العبارة محورًا عاما تدور حوله آراؤه الفلسفية التي وصفها مؤرخو الفلسفة بأنها أنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض أى من دراسة الكون والطبيعة إلى دراسة الإنسان، ثم كان لعقيدته في روحانية النفس وخلودها أثر واضح في مواقفه وآرائه الأخلاقية، وربما لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قلنا إن سقراط لا يخلو من أوجه شبه كثيرة تقربه من حكماء الشرق، فهو يتشابه معهم في مكانة الدِّين عنده، وفي الحياة الزاهدة المتواضعة التي كان يحياها، وفي مسلكه العملي، وتضحيته من أجل مبادئه.

وجاء أفلاطون يجمع في تكوينه الفكري والفلسفي بين تراث الشرق وروح الغرب، واتضح ذلك في فلسفته العامة وفي آرائه الأخلاقية، وقد جعل الأخلاق عنصرا مهما في ثقافة الفيلسوف، حيث كان من صفات الفيلسوف عنده: الزهد، والاستعلاء على المتعة والشهوات، والتحلِّي بفضائل الصدق والاعتدال وحب الحق، كما ظهرت أهمية الأخلاق لديه- أيضا- في أفكاره عن الجمهورية المثالية التي أوضح معالمها وحدد عناصرها في كتابه : الجمهورية، وفيما تحدث به عن الترابط الوثيق بين القانون والأخلاق في كتابه: القوانين.

ولكن الأخلاق ظلت – على الرغم من هذه المكانة الهامة والعناية الواضحة – تُدرَسُ دراسة عامة ضمن موضوعات الفلسفة، دون أن يكون لها صفة التميز أو الاستقلال عن فروع الفلسفة الأخرى.

ب- وربما كان أرسطو هو أصدق الفلاسفة في تحقيق هذه الاستقلالية للأخلاق أو على الأقل في السعي إلى تحقيقها، وجاء ذلك في سياق محاولته المنهجية التي قدمها لتصنيف العلوم، التي كانت –آنذاك– تندرج تحت لواء الفلسفة، أمّ العلوم.

وقد قَسَّم أرسطو هذه العلوم إلى قسمين متميزين: قسم نظري وقسم عملي، ويتضمن القسم النظري ثلاثة علوم، أدناها علم الطبيعيات، وأوسطها علم الرياضيات، وأعلاها علم ما بعد الطبيعة أو علم الفلسفة الأولى. أما القسم العملى فإنه ينقسم – بدوره – إلى قسمين: قسم يتعلق بالإنسان ذاته، وقسم يتعلق بما يعمله الإنسان، ويتضمن القسم الذي يعني بالإنسان ذاته ثلاثة علوم، أدناها علم الأخلاق، وأوسطها علم تدبير الأسرة، وأعلاها علم تدبير المدينة أو علم السياسة ، ويتضمن القسم الذي يدرس فعل الإنسان في الأشياء عدة فنون كالموسيقى والرسم والنحت ونحوها.

ويلاحظ أن الأخلاق – في هذا التصنيف – قد أصبح لها، لأول مرة، علم مستقل يُعْنَى بدراستها، وإن كان من الملاحظ أيضا أن مكانة هذا العلم تُعَد مكانة متواضعة، إذا قورنت بمكانة العلوم الأخرى، فهي تأتي في الدرجة السادسة ولا يأتي بعدها إلا الفنون، وربما أراد أرسطو أن يتفادى هذه الملاحظة عندما بَيَّن في حديثه عن الأخلاق أن تحقيق السعادة –التي هي أعظم غايات الإنسان وأعلاها– لا يتم إلا بالجمع بين الأخلاق العلمية، والتأمل العقلي، الذي لا يصل الإنسان إليه إلا بدراسة الفلسفة الأولى التي هي أعلى العلوم عنده.

ويلاحظ – كذلك – أن أرسطو قَسَّمَ العلوم العملية على أساس الكَمّ، فالأخلاق تدرس الفرد، وعلم تدبير الأسرة يُختص بالأسرة، وعلم تدبير المدينة يدرس المدينة، وربما أوحى هذا التقسيم الكمِّيُّ بأن الأخلاق خاصةٌ بالفرد وحده، على حين أنها لازمة لكل مستويات الحياة الإنسانية الاجتماعية، فهي لازمة للفرد والأسرة لزومَهَا للمدينة والدولة وللإنسان بصفة عامة.

مع هذا خطت الأخلاق خطوة كبرى نحو التميز والاستقلال على يد أرسطو، ولكن المكانة التي جعلها لهذا العلم كانت متواضعة كما سبق القول، وهي تختلف عن مكانة هذا العلم لدى بعض فلاسفة أوروبا في بداية عصر النهضة الأوروبية، وفيما تلا ذلك من عصور، فروجر بيكون مثلا يضع علم اللاهوت الخاص بدراسة المسيحية على قمة العلوم، ويضع علم الأخلاق على رأس علوم الفلسفة بسبب صلته الوثيقة بعلم اللاهوت [1]. والفيلسوف الألماني كانط –الذي سنشير إليه فيما بعد– يجعل الأخلاقُ مُنْطلقًا لإثبات أصول الدين كالإيمان بالحياة الآخرة، التي تستلزم الإيمان بوجود الله، لكي تتحقق مكافأة الإرادة الخيرة على أعمالها الأخلاقية، التي ينبغي أن تتجرد من كل رغبة في الجزاء الدنيوي، ومن ثم كان لابد من وجود حياة أخرى يتحقق فيها الجزاء، طبقًا لقانون العدل الإلهي [2].

ج– ومهما يكن من شيء فإن تقسيم أرسطو للعلوم، والمكانة التي جعلها

---

(١) انظر د/ جورج قنواتي: روجر بيكون، مقالة ضمن كتاب: معجم أعلام الفكر الإنساني تقديم د/ إبراهيم مدكور، طبع الهيئة العامة للكتاب ط ١/ ١٩٨٣ ص ١١٧٤.

(٢) انظر: كانط: نقد العقل العملي ترجمة الأستاذ أحمد الشيباني: دار اليقظة العربية – بيروت ١٩٩٦ ص ١٠ – ١٦ وما بعدها.

لعلم الأخلاق قد انتقلا عن طريق الترجمة إلى الفكر الإسلامي، وظهــرا – بعد ذلك– لدى طائفة الفلاسفة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، فالعلوم عندهم – كما هى عنده– نظرية وعملية، والنظريــة تنقســم إلــى طبيعيــة ورياضية وفلسفة أولى أو إلٰهية، والعملية تدرس الفرد والأســرة والمدينــة، وتوضَع الأخلاق عندهم في المكانة نفسها التي يجعلها لها أرسطو [1].

ويلاحَظ على هذا التقسيم أنهم جعلوا العلم الأعلى من العلوم العملية علم تدبير المدينة متبعين في ذلك أرسطو، وقد كان أرسطو محكوما بالواقع الذي كان يعيشه هو ومعاصروه، حيث كانت بلاد اليونان تعيش على هيئة مــدن مستقلة، تقع الحروب بينها أحيانا، فالمدينة كانت هي الوحدة السياسية العليا، ومع أن أرسطو عاش بعض عمره في ظــل الإمبراطوريــة التــي كوّنهــا الإسكندر الأكبر الذي كان أرسطو أستاذه فإن فكرته قد ظلت محصورة فــي نطاق المدينة لم تتعدّها إلى ما فوقها، وقد تابعه الفلاسفة الإســلاميون فــي فكرته هذه، على الرغم من أنهم عاشوا في ظل دولة إسلامية كبرى شــملت دولا وأجناسا وأقاليم متعددة، وكان الأمــر يقتضــي نوعــا مــن التعــديل للمصطلحات والتقسيمات حتى يأتي الفكر متفاعلا مع الواقع الذي يعيش فيه.

كما يلاحظ على التصنيفات السابقة: يونانية وإسلامية أننا لا نجد لعلــم الأخلاق تعريفا على الطريقة المنطقية، ويبدو أنهم اكتفوا بعرض موضوعات العلم ومسائله دون أن يهتموا بالتعريف المنطقي له، ولعل من أسباب ذلــك صعوبة التوصل إلى تعريفات جامعة مانعة، وعجز التعريفات –في أحيــان كثيرة – عن إعطاء فكرة دقيقة عن المَعرَّفَات.

---

(١) انظر: لتحقيق رسائل الكندى، القاهرة ١٩٥٠، ١٩٥٣، مقدمة أستاذنا د/ أبــو ريــدة ١/ ٤٦، وإحصاء العلوم للفارابي، تحقيق د/ عثمان أمــين، دار الفكــر العربــي ط ٢/ ١٩٤٩، ١٢، ٤٣، وتسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القســطنطينية ١٣٩٨، ص ٢، ٣.

د- وإذا كان الفلاسفة لم يقدّموا لنا مثل هذه التعريفات المنطقية لعلم الأخلاق فإننا نجد بعضها لدى بعض العلماء الذين اهتموا بتصنيف العلوم وينقل لنا حاجي خليفة أحد هذه التعريفات عن أحد سابقيه فيقول: "هو علم بالفضائل وكيفية اقتنائها، لتتحلّى النفس بها، وبالرذائل وكيفية تَوقّيها، لتتخلّى عنها"(١).

ويجمع التعريف بين جانبين، الجانب العلمي المتعلق بمعرفة الفضائل والرذائل، ولا تتم هذه المعرفة استنادًا إلى الأهواء الشخصية، وإنما ينبغي أن تستند إلى المصادر التي يكون لها الحق في تحديد القيَم، وهي مصادر تختلف لدى علماء الأخلاق، ومن أمثلة هذه المصادر، الدين، والمجتمع، والعقل الإنساني، ومن الممكن أن يستند التحديد إلى الغايات المرجوة من الفعل الأخلاقي، وهي مختلفة أيضا لدى علماء الأخلاق، ومن أمثلتها: السعادة واللذة والمنفعة، على اختلاف صورها، والالتزام بالواجب الأخلاقي وهكذا، والعلمُ بالفضائل والرذائل بحسب هذه المصادر والغايات يُعد إذن أمرًا أوّليا أو ضروريًا سابقا على السلوك.

ولكن هذا العلم ليس مقصودًا لذاته، ولكنه مقصود للعمل به والتطبيق له، ومن ثم فإنه ينبغي أن تتجه الإرادة الإنسانية لاكتساب الفضائل والتخلي عن الرذائل، ومنذ عهد بعيد قال أرسطو إن كتابه عن الأخلاق ليس يَبْتَغي

---

(١) كشف الظنون: تصوير دار العلوم الحديثة بلبنان عن طبعة استنبول ١/ ٣٥ ويلاحظ في حديثه - عن هذه المسألة - أنه يتبني التقسيم الأرسطي للعلوم إلى نظرية وعملية، كما يظهر فيه تعريف جالينوس للخلق، ولكنه يختم الفقرة التي خصصها للحديث عن علم الأخلاق عن علم الأخلاق بحديث الرسول - ﷺ - بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، ثم يقول: (ولهذا قيل إن الشريعة قد قضت الوطَر عن أقسام الحكمة العملية على أكمل وجه). الموضع نفسه. وينقل صديق حسن خان كلام حاجي خليفة في كتاب أبجد العلوم، طبع دار الكتب العلمية -بيروت ١٩٧٨، ٢/ ٣٢، ٣٣.

مجرد النظر والعلم، كما هو الشأن في كتبه الأخرى "وذلك أن بحثنا فيه ليس هو لنعلم ما الفضيلة، لكن لنصير أخيارا"(١)، ويلاحظ أن هذا الجانب من جوانب علم الأخلاق يستند إلى تلك الفكرة القائلة بإمكان تغيير الأخلاق وتهذيبها، وهي فكرة هامة قال بها كثير من الأخلاقيين (٢).

هـ- فإذا انتقلنا إلى الفكر الغربي فإننا نلاحظ وجود كلمتين شهيرتين للدلالة على هذا العلم إحداهما La Morale ، وثانيتهما : L' Ethique وبين هاتين الكلمتين نوع من التوافق، حيث كانت إحداهما تنطبق على الأخرى في بعض مراحل استعمالهما.

ويورد لالاند لأولى الكلمتين عددا من المعاني، تختلف حسب المذاهب الأخلاقية، ومن هذه المعاني:

١- أن الأخلاق هي مجموع قواعد السلوك المتقبلة في عصر أو في جماعة إنسانية، وهو يشير هنا إلى أن كل جماعة إنسانية لها أخلاقها التي تتحدد في ظل الظروف أو الشروط التي تعيش فيها، وهو يستخلص هذا المعنى من كلام (دوركيم) عن الأخلاق في كتابه: تقسيم العمل الاجتماعي.

٢- أنها مجموع قواعد السلوك المتقبّلة من حيث هي غير مشروطة، وهو يستخلص هذا التحديد من كلام (لاشُلييه) الذي يورد من أقواله هاتين العبارتين " أن نفسر الشر.. سوف يكون حماقة، والميتافيزيقا لا ينبغي أن تشرح هذا الذي تدينه الأخلاق".

٣- أنها نظرية عقلية للخير والشر، والكلمة بهذا المعنى تقتضي دائما أن هذه النظرية تتجه إلى نتائج معيارية، وهي لا تقال عن علم موضوعي

---

(١) أرسطو: الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات: الكويت ١٩٧٩م ص٨٧.

(٢) سيرد حديث آخر عن هذه الفكرة عند الكلام عن الأخلاق عند الفارابي، وعند الصوفية

ووصفي للعادات (الأخلاقية) ولا حتى عن أحكام أخلاقية كالتي يدل عليها المعنى الأول هنا. ويقتبس لالاند هذا المعنى من كلام (لديكارت) في كتابه (مقال في المنهج) يقول فيه: إنني وضعت لنفسي أخلاقا لا تشتمل إلا على ثلاث أو أربع حكم.

٤- أنها سلوك يتطابق مع الأخلاق، ويظهر هذا على سبيل المثال عندما يتحدث المرء، عن تقدُّم الأخلاق، غير قاصد في حديثه هذا أن يشير إلى تقدم الأفكار الأخلاقية؛ بل يكون قصده الإشارة إلى تحقيق حياة أكثر إنسانية، وعدالة أكثر عظمة.وهكذا، وهو يقتبس هذا المعنى من (ليفي بريل) في كتابه: الأخلاق وعلم العادات الاجتماعية [1].

و- ويتضح من تأمل هذه التعريفات التي ساقها لالاند أن أصحابه مختلفون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ووظيفته وطابعه والمنهج المستخدم فيه. وقد اختلف هؤلاء حول الإجابة على هذا السؤال: هل علم الأخلاق علم معياري أو علم وصفي؟.

وقبل أن نتناول إجاباتهم على هذا السؤال نشير إلى أن المقصود بالمعياري: ما ليس تقريريا أو واقعيا. والعلم الذي يوصف بهذا الوصف لا يكتفي بوصف ما هو واقع أو كائن فعلا، وإنما يقيس هذا الواقع ويحكم عليه مستندًا إلى مقاييس ومعايير محددة، أملا في الوصول إلى ما ينبغي أن يكون. فعلم النحو -مثلا- علم معياري، بمعنى أنه يشتمل على القواعد التي ينبغي أن يخضع الأسلوب لها، وإلا أطلَقَ النحويُّ عليه أحكامـا تقويمية تصِفُهُ بالخطأ بسبب مخالفته للقواعد النحوية. والنحوي هنا لا يكتفي بقراءة الأسلوب كما هو عليه، وإنما يهدف إلى إصلاحه وتقويمه؛ ليكون متفقا مع المعايير أو القواعد النحوية، ويختلف مسلك عالم النحو هنا عن مسلك عالم

(1) Voir: Lalande: Vocabulaire… article: Marale. PP. 653- 655. Voir aussi l' article Èthique, pp. 305. 306

من علماء الطبيعة، فعلماء الطبيعة يقومون برصد الظواهر الطبيعية كما هي عليه، ويُسجلون أحوالها وصفاتها، ثم يحاولون فهم هذه الظواهر وتفسيرها ومعرفة القانون أو القوانين التي تحكمها، والمنهج هنا منهج وصفيّ يهتم بدراسة ما هو كائن فعلا. دون نظر إلى ما ينبغي أن يكون. وقد اختلف علماء الأخلاق في نظرتهم إلى علم الأخلاق، فوصفه بعضهم بأنه علم معياري، ووصفه فريق آخر منهم بأنه علم وصفي.

وينتسب إلى الرأي الأول أكثر علما الأخلاق من القدامى والمحدثين حتى إنه ليمكن القول بوجود ما يشبه الإجماع بينهم على أنه علم معياري يسعى إلى الكشف عن المَثَل الأعلى للسلوك الإنساني. ويضع المفاهيم التي تحدد ما ينبغي أن يكون عليه ذلك السلوك [1]. ويقتضي ذلك كما يقول (كولبه) وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية، كما يقتضي النظر في تاريخ تطور الحكم الخلقي، وتحليل المبادئ والمثل العليا التي يتخذها الناس أساسا لأعمالهم في حياتهم العملية، ليستعين العلماء بهذا التحليل على وضع القوانين الأخلاقية في صورة معقولة خالية من التناقض، ويضيف قائلا: "وسواء أقام علم الأخلاق بهذه المهمة على وجهها الأكمل، أم لم يقم فهو -على كل حال- يضع دائما حدا فاصلا بين السلوك الخلقي على ما هو عليه في الواقع، والسلوك الخلقي على ما ينبغي أن يكون عليه، أو على الأقل السلوك الخلقي المرغوب فيه" [2].

وقد ظلت هذه النظرة المعيارية إلى علم الأخلاق هي النظرة السائدة إلى وقت قريب، حيث ظهر اتجاه جديد يدعو إلى جعل علم الأخلاق علما وصفيا. وممن دعا إلى هذا الاتجاه أوجيست كومت، ودوركيم وأتباعه من أصحاب المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وعلى رأسهم ليفي بريل الذي

---

(١) انظر: د/ زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر ١٩٧١ ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) المدخل إلى الفلسفة: مرجع سابق ٨٩، ٩٠.

سنتحدث عن آرائه الأخلاقية فيما بعد، بوصفه ممثلا لهذه النظرة الوصـــفية إلى علم الأخلاق.

• وسواء أكان علم الأخلاق معياريا أم وصفيا فإنه يقوم بوظيفة هامـــة في دراسة الأخلاق على نحو يساعدنا على تحقيـــق فهـــم أفضـــلَ للســـلوك الإنساني، ويعرفنا بالبواعث والدوافع التي تدفعنا إلى السلوك بطريقة معينـــة دون سواها. كما يزودنا بحصيلة كبيرة من الخبرة والتجربة التي تتجلى فيما قدمه علماء الأخلاق من أفكار وآراء تتعلق بطبيعة الفعل الخلقي وعناصـــره ومصادره وغاياته، كما يمكن الإفادة مما نجده لدى بعض علماء الأخلاق من مناهج أخلاقية لتعديل السلوك واستقامته، ومقاومة بعض الأمراض الخلقيـــة التي يمكن أن تتصف النفس بها، ويظهر ذلك بصفة واضحة لـــدى بعـــض علماء الأخلاق من الصوفية، على النحو الذي نجده لدى الحارث بـــن أســـد المحاسبي في كتابه الرعاية لحقوق الله، ولدى الحكيم الترمذي في كثير مـــن كتبه، لا سيما ما كتبه عن (الأكياس والمغترين)، ولدى أبي حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتابه إحياء علوم الدين، حيث يتحدث هؤلاء عـــن بعـــض الأمراض النفسية والأخلاقية كالغرور والكبر والريـــاء والحســـد ونحوهـــا، ويرسمون المناهج لمقاومتها والتخلص منها، وبهذا يؤدي العلم بالأخلاق دورا محمودا في تسديد الإرادة الأخلاقية، وتهذيب السلوك والارتقاء به، على نحو يتلاءمُ مع مكانة الإنسان وكرامته، ومن أجل هذه المعاني كان علم الأخلاق جديرًا بالعناية والاهتمام.

وقد ذهب بعض علماء الأخلاق إلى أنه أشرف العلوم وأعلاها، وأجـــلّ المعارف وأوْلاها، لأنه سبيل الإنسان إلى السعادة الأبدية والبهجة الحقيقيـــة، فهو الذي يتكفل ببيان قواعد التزكية الخلقية، والتطهر من الرذائل، واكتساب الفضائل، ولذلك يسمى بالطب الروحانى " وهو العلم الهـــادى إلـــى أمثـــل

الطرق، وأقوم السبل، والمبين لما هو مقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسل، وهو الذريعة إلى اقتباس الفضائل واكتسابها، والوسيلة لاستجماع كمالات النفس واستيعابها"[1] وقد شبَّهوه بالطب الجسمانى " فكما أن للبدن صحة ومرضا، وكذلك للنفس صحة ومرض، وصحتها بحصول الفضائل، ومرضها بوجود الرذائل، فإن رذائل الأخلاق تُمْرِض النفس وتشقيها، كما أن رذائل الأخلاط تمرض النفس ... وكما أن للطب قوانين، يُعْرف بها حفظ الصحة وإزالة المرض، فهكذا لهذا العلم قوانين، يُعْرَف بها تحصيل الفضائل وإزالة الرذائل "[2].

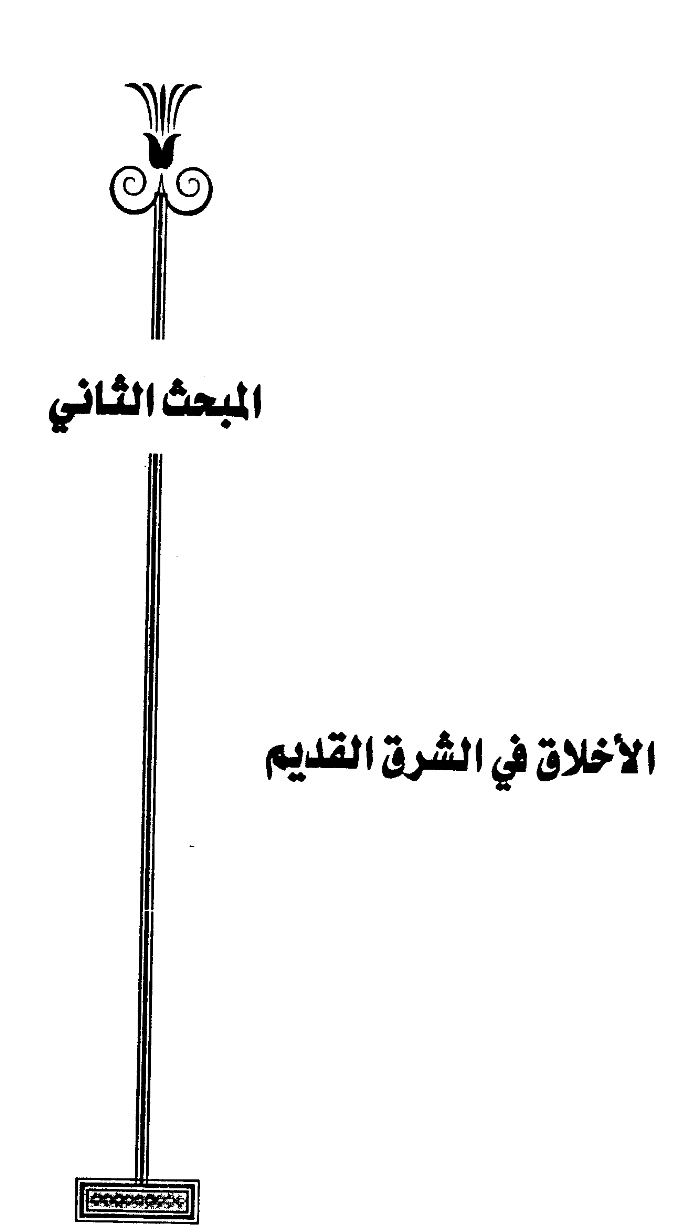
ولعل الوقت قد حان لتقديم نماذج لآراء بعض علماء الأخلاق حول موضوعات هذا العلم ومسائله، يتبين بها مواقفهم منها،ومناهجهم في تناولها.

ونرجو أن تكون هذه النماذج ممثلة -قدر الإمكان- للعصور التاريخية، وقد جاء بعضها من الشرق القديم، وبعضها من الفلسفة اليونانية، وبعضها من الفكر الإسلامي باتجاهاته المتعددة، ثم جاء بعضها أخيرًا من الفلسفة الأوربية الحديثة، ومن الواضح أنها ليست شاملة للعصور كلها بسبب عسر الاستقصاء، ولكنها ممثلة – فيما نرجو- لعدد من أهم هذه العصور.



(١) رسالة الشيرازى في الأخلاق، تقديم الأستاذ عبد العليم صالح، مطبعة الموسوعات، مصر ١٣١٩هـ، ص ١٩.

(٢) السابق ص ٢٧.



المبحث الثاني

الأخلاق في الشرق القديم

المبحث الثاني

الأخلاق في الشرق القديم

(نموذج من مصر)

تمهيد:

اعتاد كثير من مؤرخي علم الأخلاق أن يبدأوا دراستهم لهذا العلم بالحديث عن الأخلاق عند اليونان، ويعد هذا الموقف امتدادا لموقف عام ينظر إلى اليونانيين القدماء على أنهم أصحاب الفضل في توجيه المعرفة الإنسانية إلى أن تكُون معرفة نظرية خالصة، بحيث تكون المعرفة مقصودة لذاتها، وليست مقصودة لما يترتب عليها من منافع عملية، وممن يعبرون عن هذا الرأي أوضح تعبير الفيلسوف الإنجليزي المعاصر: "براتراند رسّل"، الذي يذكر أن اليونان ليس لهم مثيل في التفكير النظري، ولذلك يرى أنهم "هم الذين خَلَقوا التفكير النظري خلقا، ذلك التفكير الذي استقل لنفسه بحياة خاصة به، ونُمُوٌ خاص به، والذي برهن على أنه قادر على البقاء والتطور – على الرغم من أنه كان في البداية صبيانيا إلى حد ما– خلال أمد يزيد على ألفين من السنين" [1]. ويشارك "رسّل" الكثيرون في الحديث عن هذه العبقرية اليونانية المتفردة التي لم يتحقق مثلها لغيرهم من الشعوب التي سبقتهم في مجال الحضارة أو عاصرتهم.

ويترتب على هذا الرأي التقليلُ من أهمية ما يمكن أن نجده من تراث فكري لدى غيرهم من الشعوب وخصوصا الشعوب الشرقية، مع أن اليونان لم يكونوا أعرق البشر تاريخا ولا أقدم حضارة.

---

(١) رسّل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د/ زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ١/ ٧٤، ط ٣، ١٩٧٨.

ثم تمتد آثار هذا الرأي إلى مجال الأخلاق، بسبب العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والأخلاق عند اليونانيين وغيرهم، وينتج عن ذلك - كما هو متوقع- التقليلُ من أهمية ما يمكن أن نجده لدى غيرهم من الشعوب من فكر أخلاقي.

ويبلغ بنا العجب مداه حين نجد أن التعبير عن هذه الفكرة والاقتناع بها غير محصور في الغربيين من ورثة الحضارة اليونانية، بل إنه يأتي أحيانا على ألسنة بعض الشرقيين أنفسهم، ومن هؤلاء من يقول :" فمما لا جدال فيه (!) أن التفكير الفلسفي الأخلاقي على مستوى المذاهب النظرية الكاملة لم يُعرَف لأمة قبل اليونان... ومن أجل ذلك يمكن أن نعُد المدرسة السقراطية الأصيلة، مُمثَّلة في سقراط، وتلميذه أفلاطون، وتلميذه أرسطو أول مدرسة أخلاقية فلسفية منظمة عرفتها الإنسانية"[1].

ووصلت هيمنة هذه الفكرة على بعض الشرقيين- كما لاحظ أحد الباحثين- أن الشرقيين أنفسهم أصبحوا ينظرون إلى تراثهم الفكري والأخلاقي من منظور يوناني غربي، وأصبحوا يختارون منه ما يتشابه مع فكر اليونان، ويتجالون ما سواه من صُور الإبداع الأخرى[2].، مع أنها يمكن أن تكون أكثر عمقًا وأصالة من غيرها، ولكنها لم تجد من أصحابها أنفسهم من يبحث عنها ويحسن تقديمها وعرضها. ثم إنه كان ينبغي التسليم لدى الباحثين بالخصائص الثقافية التي تُعبر بها كل أمة عن هويَّتها، دون تسليم سابق بتميز إحداها على الأمم الأخرى.

---

(١) مباحث ونظريات في علم الأخلاق – مرجع سابق: ص ٤٣.

(٢) انظر مقالا جيدا بعنوان: الفلسفة المقارنة: ما هي وماذا ينبغي أن تكون؟ كتبه دايا كريشنا، ونشرته مجلة ديوجين عدد ٨٠ (فبراير- إبريل ١٩٨٨) ص ٦٥- ٧٦ طبع اليونسكو- القاهرة.

ومن حسن الحظ أن بعض المنصفين من الدارسين الغربيين أنفسهم قـد وَجَّهوا النظر إلى خطأ هذه الفكرة؛ بل إن بعضهم -على العكس من ذلك- قد تحدث عن تأثر الحضارة اليونانية والفكر اليوناني نفسه بالحضارات الشرقية، ونجد مثل هذا الرأي لدى واحد من كبار مـؤرخي العلـم الإنسـاني وهـو سارتون الذي ينحي باللائمة على المؤرخين الذين تجاهلوا دور الشرق فـي بناء الفكر، وتجاهلوا - تبعا لذلك- تأثر اليونـانيين بالشـرقيين، وخاصـة الحضارة المصرية وبلاد ما بين النهرين[١]. وكان من أكبر الأدلة على ذلك أن بعض الفلاسفة من اليونانيين قد ذهبوا إلى الشرق، وعاشوا فيـه فتـرات كثيرة، والتقوا بعلمائه في معاهد العلم، وكانت الرحلة لدى كثيرين منهم "من الضرورات في حياة فلاسفتهم، وكانت تُشبه -إلى حد ما- تلك السـنين التـي يقضيها طلاب العلم من أفريقيا وآسيا في الجامعات الأوربيـة فـي الوقـت الحاضر، للحصول على شهادة الدكتوراه"[٢].

وبهذا يمكن القول بأن " فلاسفة اليونان - مهما كانت شهرتهم- كـانوا يكتسبون مزيدًا من إعجاب شعبهم، إذا ما استطاعوا أن يبينوا أن رحلتهم إلى مصر كانت مصدرا من مصادر علمهم" [٣]. وتدلنا بعض النصوص اليونانية نفسها على أن قدماء المصريين كانوا ينظـرون إلـى اليونـانيين - الـذين يحضرون إلى مصر للتعليم - على أنهم صغار، بل أطفـال فـي مجـال الحضارة والمعرفة، ويَحكى ذلك أفلاطون نفسه في حديثه عن رحلة صولون إلى مصر. فقد دهش عند حضوره إليها من عظمة آثارها التي عجـز عـن معرفة أسرارها، وعندما حاول أن يستعرض أمام الكهنة أمجاد اليونان صاح فيه أحدهم: "إنكم يا معشر الإغريق ما زلتم أطفالا، فليس في اليونان شيوخ. فسأله صولون: ماذا تقصد؟

---

(١) انظر سارتون، تاريخ العلم طبع دار المعارف ط٤/ ١٩٧٩ ج ١/ ٢٠- ٢٢.

(٢،٣) سيرج سونيرون: كهان مصر القديمة، ترجمة زينب الكردي، مراجعـة د/ أحمـد بدوي، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥ ص ١٣٩.

فرد عليه الكاهن المصري: إن مَدارِكَكُم ما زالت شابة؛ ذلك لأنكم لا تملكون – قديما – من التقاليد ولا من المعارف ما شَيَّبها الزمن[1].

ولا يقتصر الأمر على مصر وحدها، وإنما ينطبق على الشرق في جملته، وفي ذلك يقول ترملين: "ومؤلفات الأدب الشرقي مؤلفات ضخمة، حتى يقال -ولنأخذ مثلا بسيطا-: إن ما ترجم من شعر أسرة تانج (في الصين: ٦١٨- ٩٠٥) لا يبلغ أكثر من واحد على عشرة آلاف من مجموع هذا الشعر... إن كل ما فعلناه هو أننا خدشنا السطح فحسب"[2] .

ولقد كان التواضع العلمي والخلقي يقتضي من أمثال هؤلاء الذين لم يتمكنوا من معرفة أغوار الفكر الشرقي أن يمتنعوا عن إصدار مثل تلك الأحكام القطعية الجازمة المتعلقة بهذا الفكر، خاصة وأن مفكري الشرق وفلاسفته لم تغِبْ عن نظرهم قط كما يقول توملين المسألة الأساسية، وهي تلك التي تتناول معنى الحياة والغرض منها، وفيما يتعلق بالفكر الأخلاقي فإنه يمكن للشرق أن يُخْرِج أكثر من مفكر أخلاقي مشهور، وهكذا يمكن أن تؤدي الدراسة المتأنية إلى تأكيد وحدة العقل البشري وتشابهه، ثم يضيف توملين قائلا: "وفي استعراضنا لتاريخ الفكر البشري الطويل نلاحظ أن البحث الفلسفي الغربي ما هو إلا مجرد فرع، برغم ازدهاره، من شجرة العائلة الشرقية... وهذا بلا شك هو السبب في أن المفكرين الأوربيين أمثال تشيلنج وشوبنهاور وجوته وتولستوي قد أدهشهم، عند بدء تعرفهم على الفلسفة الشرقية، عُمْقُها المذهل، وهي في الواقع عميقة، وعمقها هو ذلك العمق الذي هو نتيجة أن لها جذورًا عميقة"[3].

---

(١) السابق: ١٢٤.

(٢) أ. و. ف توملين: فلاسفة الشرق. ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة الأستاذ علي أدهم، دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٣.

(٣) السابق: ١٧، ١٨، ويتفق بريستد مع هذا الاتجاه فيما يتعلق بحضارة مصر القديمة، وهو يوضح هذا في كتاب كامل خصصه لهذا الغرض، سماه فجر الضمير .

ويقتضي التقدير الحقيقي لما أبدعه الفكر الفلسفي والأخلاقي الشرقي أن نلاحظ عددًا من الأمور الهامة، من بينها:

١- أننا نتكلم عن أحقاب تاريخية موغلة في القدم، وأن بعض هذه الفترات يعود إلى تاريخ يسبق الحقبة اليونانية المزدهرة بأكثر من ألفين من السنين. ويقترن بهذا السبب صعوبة اللغات القديمة، وتعذر الحفاظ على كثير من التراث الفكري لها كُلَّ هذه الآماد الطويلة، ويكفي أن نشير -على سبيل المثال- إلى أن العجز عن قراءة اللغة المصرية القديمة قد حَجَب العقول عن معرفة تاريخ الحضارة المصرية أحقابا طويلة، وأن حل رموز هذه اللغات قد فتح الباب لمعرفة متجددة عن آثارها وتاريخها وفكرها، وإبداعها ومواطن أصالتها ونهضتها.

٢- أن نفهم هذا الفكر الشرقي في ضوء مصطلحاته وتطوره الذاتي، دون أن نخضعه لمعايير ومصطلحات غريبة عنه، وبذلك يتاح لهذا الفكر فرصة عادلة نستكشف فيها جوهره، ونتعرف على مسائله وقضاياه، دون تحيز أو عنصرية، تُسقِط هذا الفكر في حضيض التبعية لنظم فكرية أخرى، حتى قبل البدء في دراسته.

٣- أن الفكر الأخلاقي في الشرق قد يقترن في أحيان كثيرة بالدين أو الميتافيزيقا، ولا ينبغي أن يقلل ذلك من قيمة هذا الفكر، بسبب تلك العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والدين، وهي علاقة تجد آثارا لها في فكر بعض فلاسفة اليونان أنفسهم من أمثال سقراط وأفلاطون، كما أشرنا إلى ذلك من قبل عند الحديث عن تعريف علم الأخلاق، ثم تزداد هذه العلاقة وثاقة في الأخلاق المرتبطة بدين منزّل، كالأخلاق المسيحية والإسلامية.

وإذا استحضرنا هذه الاعتبارات فإننا سنتوصل إلى تقييم أكثر إنصافا وعدالة لفكر الشرق وما ظهر فيه من آراء أخلاقية تتسم بالعمق والنضج والأصالة.

نموذج من الفكر المصري القديم[1]:

أ- يُصَرِّح بعض الدارسين لهذه الفكر أن المصريين هم أول شعب تناول تلك المشكلات الأخلاقية المتعلقة بالخير والشر، مطبقة على الحياة ذاتها، ومشكلات الصواب والخطأ مطبقة على السلوك البشري، وهي مشكلات لا تزال مثار اهتمام الإنسان حتى اليوم، ولم يكن تناولهم لتلك المشكلات في شكل وصايا أو مواعظ أخلاقية؛ بل إن في استطاعة الباحثين أن يتعقبوا ما يمكن اعتباره أول مفهوم أخلاقي تجريدي طوَّرته الإنسانية. وهو المفهوم الدال على الاستقامة أو العدالة، ولم يكن حديثهم عن هذه المفاهيم مشوبا بغموض، أو فاقدا للنضج، وإنما يمكن وصفه بأنه يمثل فكرا أصيلا[2].

ويؤكد بريستيد، وهو من أهم الباحثين في تاريخ الحضارة المصرية القديمة، أن هذه الحضارة لم تنحصر عراقتها وقوتها في تلك الأبنية المادية التي شيدوها، والتي تبدو وكأنها تستعصي على الفناء، بل إن بعض آثار هذه الحضارة – كما يظهر في نقوش الأهرام ، مثلا- تمثل أقدم فصل في تطور الإنسان الخلقي، ولعل ما قدَّمته في هذا الصدد يُحدِّد أهم خطوة أساسية في تطور المدنية، ويمكن القول بأنه منذ قرابة ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام كانت توجد قدرة على الحكم الخلقي النَّفاذ، ويدل تطورها وإحكامها على أنها كانت قد بدأت منذ زمن سحيق قبل ذلك، وقد كان الفكر

---

(١) يمكن – كذلك – استخلاص نماذج مماثلة من فكر أصحاب الحضارة الشرقية القديمة كالحضارة الصينية والهندية واليابانية والفارسية ونحوها ، وقد حفلت جميعها بتراث عريق، وتجارب إنسانية عميقة، وكل ذلك يؤهلها – في ضوء مفاهيمها ومعارفها ونظرتها للكون والحياة والإنسان – أن تقدم مذاهب أخلاقية جديرة بالاعتبار.

(٢) انظر : فلاسفة الشرق، مرجع سابق ٣٠، ٥١.

المصري في ذلك الزمن البعيد يعالج أصل الخير والشر، اللذين هما مصدر الخصال الإنسانية[١]. وكان الناس عندئذ يفكرون تفكيرًا منهجيًا في مصيرهم لأول مرة، ولم يقتصر اهتمامهم على الآلات التي يحتاجون إليها، والزينة التي يتمتعون بها، بل " أضافوا اهتماما آخر مختلفًا كل الاختلاف عن أي من هذه الاهتمامات، أعني الاهتمام بالضمير الخلقي"[٢].

ب- وقد كان لعقيدة الخلود بعد الموت أكبر الأثر فيما يتعلق بالأخلاق عندهم، وكما يقول بريستيد: "لا يوجد شعب قديم أو حديث خلَع على فكرة الحياة فيما وراء القبر أهمية كتلك التي خلعها قدماء المصريين على تلك الفكرة"[٣].

وكان لهذه العقيدة أثرها فيما يتعلق بالفرد، وأثرها فيما يتعلق بالمجتمع.

فأما الفرد فإنه – بحسب هذه العقيدة – لن ينطلق بالموت إلى عالم الفناء، بل إنه سيبعثُ داخل قبره ليحاسَبَ على ما قدمت يداه، ولن يتمكن – عندئذ – من إخفاء شيء فَعَلَه، فإذا كانت أفعاله طيبة فسوف ينال السعادة التي سعى في حياته من أجلها، أما إذا كان الأمر غير ذلك، فإنه سينال عذابا على قدر جرائمه وآثامه، ولذلك كان على كل إنسان أن يستعد لهذا الحساب، وعليه لكي يتحقق له النجاة منه أن يتخلق بعدد من الفضائل الرفيعة، وأن يتجنب ما يضادها من الرذائل والأخلاق السيئة، وقد كان عليه أن يقدم كشف حساب عما فعله في هذه الحياة. وقد تضمن كتاب الموتى – الذي كانت

---

(١) انظر : جيمس هنري برستد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة ترجمة زكي سوس نشر دار الكرنك ١٩٦١ ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) عن توملين: فلاسفة الشرق، مرجع سابق ص ٣٥.

(٣) تطور الفكر والدين: مرجع سابق ص ٨٥ وانظر: د/ عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصري القديم، مطابع الشعب ١٩٥٧ ص (٥ وما بعدها).

توضع نسخةٌ منه مع كل ميت – دفاعا يدافع به الميت عن نفسه أمام القضاة الذين يحاسبونه في الآخرة وعلى رأسهم أوزوريس، ومما جاء في هذا الدفاع" إنني لم أقارف الشر ولم أعتدِ، ولم أسرق، ولم أقتل غدرًا، ولم أمسَّ القرابين، ولم أكذب.. ولم أتدنس، ولم أذبح الحيوانات المقدسة، ولم أتلف أرضًا مزروعة، ولم أقذف (الأعراض) ولم أترك الغضب يخرجني إلى غير الحق، ولم أزْنِ، ولم أرفض أن أسمع كلمة العدل، ولم أسيء الظن بالملك ولا بأبي، ولم ألوث الماء، ولم أحمل سيدًا على أن يسيء إلى عبده، ولم أحلف كاذبًا، ولم أغش في الميزان، ولم أمنع اللبن عن أفواه الرُضَّع، ولم أصِدْ طيور الآلهة!... ولم أسد قناة رَيٍّ على غيري، ولم أُطفئ نارا يجب أن تشعل، ولم يخطر على بالي أن أستخف بالآلهة، إنني طاهر طاهر".

وبعد أن ينتهي الميت من هذا الكلام الذي يتوجه به إلى أوزوريس يتوجه إلى القضاة قائلا: "إنني آتٍ إليكم بلا خطيئة ولا سوء، وقد أعطيت خبزًا للجائع، وماء للعطشان، وثيابا للعاري، وزروقا لمن ليس له مركب..." [1].

ويلاحظ على هذا الدفاع الشامل أنه يتضمن كثيرًا من أوجه النشاط الإنساني في مجالات مختلفة، وهى تتعلق بالآلهة والملك والأب والجار ثم بالناس جميعا، بل إن بعضها يتعلق بالحيوان بل بالبيئة الطبيعية نفسها حيث يذكر الميت أنه لم يتلف أرضًا مزروعة، ولم يلوث الماء، وربما كان الأمر متصلا بتلك المكانة العظمى التي كانت للنيل عند المصريين القدماء، حتى إنهم أضفوا عليه طابع القداسة، ولكن ذلك يدل –مهما كان السبب– على احترام لنعمة الماء العظيمة،وصيانتها من التلوث، وهو أمر لا يتحقق بدرجة كافية لدى أحفادهم في القرن الحادي والعشرين.

---

(١) د/ عبد القادر حمزة: المرجع السابق ص ٥٦ وتطور الفكر والدين مرجع سابق ٤٠١، ٤٠٤.

ثم يلاحظ كذلك أن ها الدفاع ليس مقصورًا على الامتناع عن بعض الرذائل كالسرقة والقتل والكذب والقذف وإتلاف الأرض والزنا والإساءة إلى الجار ونحو ذلك، وإنما يضيف إلى هذا الجانب السلبي عددا من الفضائل الإيجابية التي تدل على تعاطف هذا الميت مع إخوانه من بني البشر، خاصة هؤلاء الذين يحتاجوا إلى العون والمساندة، ولهذا فإنه قدَّم خبزًا للجائع، وماء للعطشان، وثيابا للعاري، وزورقا لمن ليس له مركب(١).

وإذا كان كل فرد يتخلق بهذه القيم الرفيعة، والصفات الفاضلة، ويُخضع سلوكه لها فإن المحصلة النهائية هي الارتقاء العام للأخلاق السائدة في هذا المجتمع، ومن ثَمَّ يتحقق الترابط الاجتماعي القائم على الخير والعدالة، وتقل نسبة المظالم والهبوط الأخلاقي، كما يقل الاحتكام إلى العنف، وتنخفض نسبة اللجوء إلى القضاء والمحاكم، فعندما يسود التراحم والعدالة والإنصاف يستريح القاضي.

ج- ومن المهم أن نشير إلى أن الخضوع للقانون الخلقي والالتزام بموجباته لم يكن مقصورا على عامة الشعب، بل إنه كان قانونا عاما يلتزم به الحاكم والمحكوم، وتدلنا الوثائق البردية، والنصوص المدوَّنة على الآثار على صدق هذه الملاحظة.

ففي عصر الأسرتين الخامسة والسادسة أي في الوقت الذي كانت تنقش فيه نصوص الأهرام كتب حاكم لإقليم أدفو " من منتجات هذا الإقليم: أطعمت الجائع، وكسوت العاري، ووزعت أقداح اللبن، ومن غلال الأوقاف الأبدية (الخاصة بالمعابد) أعطيت الجائع، وأصلحت شأن كل رجل وجدته عائشا من غلال غيره، وجهزت للدفن كل ميت ليس له ولد....وقد أنقذت الفقير من يدي الغني، وأصلحت بين الإخوة المتنازعين"(٢).

---

(١) انظر د/ حمزة: الصفحة نفسها هامش ٢، ٧.

(٢) يوجد هذا النص والنص التالي له في المرجع السابق ص ٥٧.

وبعده بقليل – أي في عهد يقارب ألفي سنة قبل الميلاد– قال أحد حكام المنيا "... بينما كان زمام السلطة في يدي، لم أعْتَدِ على بنت من بنات الشعب، ولم أضطهد أرملة، ولم أرُدَّ زارعًا، ولم أحبس راعيا، ولم يقع قط أن أجبرت عمالا على أن يتركوا عمل سيدهم ليعملوا عندي".

ولا يكتفي أحد الحكام الذين كانوا يعيشون في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد بتلك العلاقة بمن كان يحكمهم؛ بل يضيف إليها جوانب أخرى تمتد إلى الحيوانات المفترسة. يقول عن إقليمه الذي يحكمه "... لقد ملأت شطوطه بالماشية الكبيرة، وأراضيه المنخفضة بالماشية الصغيرة، لقد أشبعت ذئاب الجبل وطير السماء بِلُحمان (=لحوم) الماشية الصغيرة... لم يوجد أبدا شخص يستولي عليه الخوف بسبب شخص أقوى منه، حتى شكا بسبب ذلك إلى الإله. لقد كنت صانع معروف... في حظائر الماشية، وفي مستعمرات صائدي الطير... إني لا أنطق بأكذوبة، لأني كنت شخصا يحبه أبوه، وتُثْني عليه أمه، فائق الخصال نحو أخيه، محبوبا لدى أخته"[1].، وإنه ليمكن القول – مع برستد – بأن مثل هذه الأقوال التي تجيء منذ قرابة خمسة آلاف سنة لتؤثر في الروع تأثيرا ليس بالقليل [2].

وإن هذا التأثير ليزداد عمقا، إذا لاحظنا أن هذا القانون الخلقي لا يلتزم به الحكام المحليون وحدهم؛ بل يلتزم به الفرعون نفسه. ويدل على ذلك تلك الترانيم التي كان يتلوها الكهنة على الفراعنة عند وفاتهم، ومن هذه الترانيم فصل يسمى: "فصل الرجل العدل"، وكان من أقوالهم في تلك اللحظات على لسان إله الشمس كما كانوا يعتقدون "دعه يأت، إنه طاهر" "لا يوجد شيء فعله الملك... إن هذه الكلمة لها وزن في نظرك يا رع" " إن هذا الملك

---

(١) برستد: تطور ٢٤٢، ٢٤٣، وانظر كذلك ص ٢٤٤.

(٢) السابق: ٢٤٥.

يجلس لسبب استقامته، وينهض لسبب وقاره" "إن هذا الملك مبرأ وأنه من أجل ذلك يمتدح" "إن الملك أقام العدالة مكان الجور"(١).،وتأتي هذه العبارات وصفا لملوك متعددين. مما يدل على أهمية هذه الخصال والمعايير في النظرة إلى الملوك، وولهذا يمكن النظر إليها على أنها شروط لازمة وضرورية للخلاص من العذاب في الآخرة، التي يحاسَبون فيها كما يحاسَب غيرهم.

وليس يخفى على المتأمل أن من الممكن أن يتطرق الادعاء والمبالغة إلى تلك الصفات التي يوصف بها الملوك الذين قد يتملقهم الكهنة أو من يخلفهم من الحكام. إن ذلك أمر محتمل، ومثله يقع في عصور ومواطن كثيرة، قديما وحديثا، ولكن يبقى مع ذلك أن هذه القيم تظل مثلا عليا ينبغي أن تتطلع النفوس إلى تطبيقها، ولعل في التذكير بها والحرص عليها ما يدفع الآخرين إلى التخلق بها وتحقيقها في عالم الواقع، الذي يرتقي بهذه المثل العليا ويزداد كمالا.

د- ولم تكن الصورة دائما على هذا النحو من الكمال والإشراق، فالارتقاء إلى الأخلاق العظيمة أمر صعب، والحفاظ عليه أصعب، وإنه لمنَ البعيد جدا أن تختفي الرذيلة من كل النفوس لتحل محلها الفضيلة، فللنفس شهواتها وأهواؤها، وفي كل مجتمع مَنْ يسلكون سبيل الشر والانحراف والفساد، وفي كل قطيع شيَاهُه السُود كما يقال. ولم يُمحَ الفساد محوا كاملا حتى في عصور الأنبياء عليهم السلام، وقد جاء في تراث المصريين القدماء ما يتفق مع هذه الملاحظة، بل جاء في بعض نصوصها أحيانا ما يقدم صورة فيها شيء كثير من القتامة والظلال الداكنة للعصر الذي عاش فيه صاحب هذه النصوص، وقد يكون صاحبها نفسه ظالمًا لعصره، سَيِّءَ الظن به، شاعرا نحوه بمشاعر المرارة لأسباب خاصة به، فربما أخفق في تحقيق

(١) السابق ٣٤٦- ٣٥٠ بتصرف يسير جدًا.

آماله، ولعلّه وقع عليه ظلم من أحد، فدفعه إحساسه بالظلم إلى أن يظلم الناس جميعا، وقد جاءت أقوال أحد شعرائهم قاسية، تصف عصرها بالفساد والجور وعدم الوفاء وعدم الأمانة، في قصيدة طويلة كرر فيها تساؤلا كان يوجهه إلى نفسه قائلا: لمن أتحدث اليوم؟ وفي كل مرة كان يأتي فيها بهذا التساؤل الذي يكشف عن الألم والعزلة والوحشة النفسية، ويوجه سهام نقده إلى جانب من جوانب الحياة أو إلى طائفة من طوائف المجتمع.

ومما جاء في هذه القصيدة قوله:

لمن أتحدث اليوم؟

- إن الأخوة إخوة سوء، وأصدقاء هذا الزمن ليسوا على حب.
- إن القلوب تتلصص، وكل رجل يأخذ عنوة سلع جاره.
- إن ذا الوجه المسالم تعس، والطيب يُغَض النظر عنه في كل مكان، والسرقة تمارَس، والقلوب تميل إلى اللصوصية.
- لا يوجد أخيار، والأرض لأولئك الذين يرتكبون الإثم.
- يوجد نضوب في الأوفياء، ولا يوجد أحد هنا له قلب راض.

وهو يختم هذه الأقوال القاسية بالإفصاح عن مشاعر التعاسة التي يحسها فيقول:

- لمن أتحدث اليوم؟
- لقد ثقلت عليَّ التعاسة، دون شخص ذو وفاء.
- إن الشر يضرب في الأرض، وليس له نهاية[1].

---

(١) السابق ٢٧٣- ٢٧٦ والقصيدة طويلة، وقد اقتبسنا منها هذه الفقرات مع تصرف يسير جدا في قليل من الألفاظ بقصد ربطها بعضها ببعض، ويقول برستد إن هذه القصيدة ترجع إلى عهد سحيق جدا وهى تسبق سفر أيوب الموجود في أسفار التوراة بألف وخمسمائة عام. انظر ص ٢٦٨.

هـ- وعلى الرغم من تلك النبـرة القاسـية المتشـائمة التـي لا تـرى إلا الشرور، فإنها ينبغي ألا تصرفنا عن تلك الروح الأخلاقية التي تتحـدث عنها نصوص كثيرة تنتمي إلى عصور تاريخية مختلفة، ويرجع بعضها إلى فترات تاريخية موغلة في القدم، وتسبق - في عراقتها- أكثر الحضـارات المعروفة لنا، ومن بينها حضارة اليونان، وقد كان برستد، مؤرخ الحضـارة المصرية الكبير دائم التذكير بهذه الحقيقة[1] حتى نضع هذه الحضـارة فـي المكانة اللائقة بها بين الحضارات في مجال الفكر وفـي مجـال الأخـلاق، لتكون مثل مكانتها المعترف بها في مجال العمران والعلوم.

ولم يكن للحضارة المصرية قصبُ السبق فحسب، بل كانـت تتصـف بالعمق أيضا، حيث لم تكتف بمجرد الوصايا الأخلاقية التـي أشـرنا إلـى بعضها، وهي -في ذاتها- شيء مُشّرف، بسبب ما كانت عليه مـن السـمو والشمول للناس جميعا حتى الحكام والفرعون نفسه - إنها لم تكتفِ بهذا بـل أضافت إليه تفكيرا نظريا حول الخير والشر والمصير الإنسـاني، وحـول الضمير والمسئولية الأخلاقية.

ولذلك وصفت مصر بأنها " أول بلد في العالم اسـتيقظ فيـه ضـمير الإنسان"[2]. وبأنه فيها بدأ هذا التأمل الذاتي للنفس وللمصير، وبدأ الإنسـان لأول مرة في التاريخ يتأمل نفسه [3].

●ولقد كانت العراقة والقدم، والعمق والنضج كلها آثارا لتلـك العقيـدة الدينية التي آمنت بخلود الروح وبعثها للحساب، وهي عقيدة تـرتبط بعقيـدة الإيمان بالله "وإن وقع المصريون القدماء كثيرا في القول بتعدد الآلهة" وهذه

---

(١) انظر مثلا كتابه السابق ص ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٣، ٢٦٨، ومواطن أخرى.

(٢) د/ حمزة، مرجع سابق ص ٦٨.

(٣) برستد: مرجع سابق ص ٢٥٧، ٢٥٨.

العقيدة قد جعلتهم ذوي عناية فائقة بالجانب الأخلاقي في حياتهم، ويكشف عن هذه الملاحظة لديهم ما جاء في نصوص واحدٍ من كبار كهنة مصر في القرن الرابع قبل الميلاد "بتوزيريس، وهو معاصر لأرسطو" وهي نصوص بالغة الأهمية، يصفها أحد الباحثين بأنه لو أمكن تجميعها وإعادة ترتيبها لكان من الممكن أن تزودنا بمجمع للحِكَم التي خصصت للأحياء، لتشرح لهم ما في الحياة الدنيا والآخرة من منافع وخيرات يهتدي بها أولئك الذين يخشون ربهم، وهو يتحدث في واحد من هذه النصوص قائلا: "وإذا كنت قد بلغتُ – هنا– مدينة الخلد فقد كان السبيل إلى ذلك أنني عملتُ صالحًا في الدنيا، وأن قلبي قد هَوى سبيل الله منذ طفولتي حتى اليوم.... ولقد مارست العدل، وكرهت الظلم، ولم أُعاشر من ضلوا (عن) سبيل الله، ولقد فعلت هذا كله، لأني كنت واثقًا من أنني سوف أصير إلى الله بعد مماتي، ولأني آمنت بمجيء يوم قضاء العدل، وهو يوم الفصل حيث يكون الحساب..."[1].

• ومن المؤكد أن للإيمان بالبعث تأثيرا عظيما في التوجه الأخلاقي للإنسان، ويتضح ذلك بالمقارنة بين شخصين: أحدهما يؤمن بالبعث والثاني لا يؤمن به، فالذي يؤمن بالبعث والحساب يعمل حسابا لهما، ويجعل سلوكه في حياته الأولى متناسقا مع ما يرجوه في حياته الثانية، وهي بحسب كل العقائد المؤمنة بالبعث أسمى وأكمل وأخلد، ومن ثم يلتزم بما يؤدي إلى سعادته فيها، ويؤدي هذا الالتزام إلى الخضوع لمتطلبات العقيدة وضوابط الأخلاق. أما الذي لا يؤمن بالبعث فإنه يختلف في سلوكه وأخلاقه عن سابقه اختلافا كبيرًا.

ومن أجل هذه الأهمية التي لعقيدة البعث اهتمت بها الرسالات الإلهية اهتماما بينا، وجعلتها أصلا عظيما من أصولها، يأتي في الأهمية بعد الإيمان

---

(١) سونيرون: كهان مصر القديمة، مرجع سابق : ١٥، ١٦.

بالله تعالى مباشرة، وفي التعبير عن ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ۞ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [غافر: ١٥، ١٦]، وقد وردت في الحديث عنها آيات كثيرة من القرآن، كما كانت موضوع الخطبة الأولى التي خطبها الرسول (ﷺ) بالمدينة بعد هجرته إليها (١).

ويمكن القول – بناء على هذه الأهمية التي لتلك العقيدة – أن المذاهب والآراء الأخلاقية التي تُسقط من حسابها تلك العقيدة، تفتقد باعثا من أقوى البواعث على السمو الأخلاقي، وتسقط في إسار تصورات محدودة للوجود، وتتجه وجهة مادية في الأعم الأغلب، وتجعل غاية الأخلاق – عندئذ – هي اللذة أو المتعة، وحتى لو ارتقت إلى نظرية في السعادة تأخذ في اعتبارها الجانب العقلي التأملي فإنها سوف تكون ذات طبيعة مؤقتة أو محدودة بالحياة الحاضرة، وسيكون لهذا التصور أثره في تحديد الفضائل وترتيبها، وربما تنزل الفضيلة عن مكانتها التي تحتلها في سُلّم الأخلاق فلا تكون هي المثل الأعلى المطلوب، بل ربما يختلف الحكم والنظر إلى بعض أنواع السلوك، فيكون فضيلة عند المؤمنين بالخلود والحساب دون غيرهم ممن لا يؤمنون بهما، وقد يكون الأمر بالعكس أحيانا، فالشجاعة مثلا عند أرسطو هي الوسط العادل أو الأفضل بين رذيلتين هما الجبن والتهور، والجبن تفريط، والتهور إفراط، وهو إفراط لأنه يؤدي إلى الإضرار بالنفس، وقد يؤدي إلى الموت، الذي يتسبب – عنده – في ضياع كثير من الخيرات التي يتمتع بها الإنسان،

---

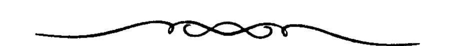
(١) ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق د/ أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية– بيروت ٣/ ٢١٣.

ولكن الأمر ليس كذلك لدى من ينذر نفسه للجهاد للدفاع عن مبدأ أو قضية أو أرض أو عرض أو وطن، وهو ليس رذيلة لدى من ينذر نفسه في سبيل الله، طالبا إحدى الحسنيين: النصر أو الشهادة. والاستشهاد في سبيل الله عند هذا المؤمن ليس رذيلة، بل إنه أرفع الدرجات عند الله تعالى وعند المؤمنين، وذلك لا يناله إلا من رضي الله عنهم، وأسبغ عليهم كرامته:

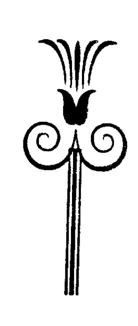
﴿ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾[آل عمران: ١٤٠].

و- ولعل ما ذكرناه من حديث عن الأخلاق عند المصريين القدماء، يدل -على وجازته- على تلك الأهمية التي ينبغي أن ينالها الفكر الأخلاقي لدى الشرقيين، فهو فكر لا ينقصه العمق، ولا يفتقر إلى الشمول، وهو فكر لا ينفصل عن السلوك، بل يحاول السمو به، ولئن جاءت صياغته مختلفة عما نجده لدى اليونان أو غيرهم، فلا ينبغي أن يقلل ذلك من العناية به، وتقديره، بحسب ما يتحقق له في ذاته من عناصر الكمال، وهذا معيار من معايير التقويم لعله أدنى إلى الحق، وأقرب إلى الإنصاف، وأبعد من العصبية والهوى، ولعلنا نكون عندئذ أدخل في دائرة الأخلاق، التي من شأنها أن تجعل للحق والإنصاف أرفع المنازل، وأعلى الدرجات.

ولئن كنا قد اكتفينا بتقديم نموذج للأخلاق في مصر القديمة وحدها فإن ذلك لا يعني إغفالا لما يمكن أن نلتقي به من آراء أخلاقية لدى غيرها من الأمم، ولعل المجال يتسع لذلك في فرصة أخرى، إن شاء الله.







المبحث الثالث

الأخلاق في الفلسفة اليونانية

المبحث الثالث

الأخلاق في الفلسفة اليونانية

تمهيد:

للفلسفة اليونانية مكانة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي بعامة، وهي مكانة لا يُنكرها حتى الذي يلتمسون في تراث الشرق القديم ما يدخل في نطاق الفكر الفلسفي والأخلاقى من عناصر وأفكار وموضوعات ولمحات منهجية، وللآراء الأخلاقية لدى فلاسفة اليونان هذه الأهمية نفسها، حيث ارتبطت هذه الآراء بالفلسفة ارتباطا وثيقا، فهي علم من علومها كما هو شأنها عند أرسطو، وهي سمة غالبة على بعض اتجاهاتها، كما هو الحال لدى الرواقيين والأبيقوريين، وهي غاية ملحوظة في فكر سقراط، وفي إنتاج أفلاطون، وظهر هذا في حديثه عن الفيلسوف، وفي تصوره للجمهورية المثالية، وفي عرضه للقوانين التي يُحتاج إليها في هذه الجمهورية، والأخلاق -إذن- جزء من تصور عام شامل يتوصل إليه الفيلسوف، وَيَنْبَثُّ في جوانب فكره كلها، والأخلاق جانب منها.

وقد ألقى هذا الترابط بين الفلسفة والأخلاق على الآراء الأخلاقية عند هؤلاء الفلاسفة طابعا نقديا، يقوم على المناقشة والموازنة، وينصب ذلك على الأساس الفلسفي لها أحيانا، كما يتجه في بعض الأحيان إلى نقد الآراء الأخلاقية ذاتها، فأرسطو مثلا ينقد رأي أفلاطون في المُثُل، كما ينقد تصوره للخير الأقصى [١]، وهو ينقد مذاهب بعض القائلين باللذة مثل صديقه أيدكسوس [٢] ويشترك مع أفلاطون في نقد الموقف السوفسطائي

---

(١) انظر أرسطو: الأخلاق: طبعة د/ بدروي ص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر: د/ توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية. دار النهضة العربية ط ٢/ ١٩٦٧ ص ٦٧.

من الأخلاق [١]. وجاء الرواقيون فخالفوا أرسطو في بعض آرائه [٢] وهكذا.

وقد كان من نتائج هذا الموقف النقدي أن امتد تأثير آرائهم إلى من بعدهم من الفلاسفة الذين ظهروا في بيئات مختلفة في تكوينها الثقافي وانتمائها الديني، فآراء السوفسطائيين تظهر في صورة جديدة لدى بعض القائلين بمهذب البراجماتية في الفكر الأوربي الحديث[٣]، وفي مطلع العصور الحديثة في أوروبا تسربت آثار من الفلسفة الرواقية إلى ديكارت وأثرت في تفكيره الأخلاقي، وظلت تعيش -كما يقول الدكتور توفيق الطويل- في الكثير من فلسفات المحْدَثين حتى وصلت إلى كانط، ومن قبل ذلك ظهرت بعض آثارها في التصوف العملي لدى بعض المسلمين[٤]، وظهرت مذاهب اللذة القديمة في صور جديدة لدى القائلين بمذهب اللذة بين المحدثين [٥].

وقد كان أفلاطون وأرسطو أكثر هؤلاء الفلاسفة اليونانيين تأثيرا، ويُعَبِّر برتراند رسل عن ذلك بقوله: إن أفلاطون وأرسطو هما أعمق الفلاسفة أثرا: قديما وحديثا، وأفلاطون في رأيه هو أكثر تأثيرا من أرسطو، ولكنهما على كل حال يتميزان بهذا التأثير الموصول الممتد " فمن الضروري

---

(١) السابق: ٧٣.

(٢) السابق: ٨٨.

(٣) انظر رسل: حكمة الغرب، ترجمة د/ فؤاد زكريا - الكويت ١٩٨٣ ج ١/ ٩٢، ود/ توفيق الطويل : أسس الفلسفة، دار النهضة العربية ط ٦ / ١٩٧٦ ص ٦٢- ٦٥.

(٤) انظر الفلسفة الخلقية: مرجع سابق: ٤٩، ٩٩، ويتعقب د/ عثمان أمين تأثيراتها لدى المسلمين في كتابه القيم عن الرواقية.

(٥) انظر: مباحث ونظريات في علم الأخلاق: مرجع سابق: ١٣٣ وما بعدها.

– إذن– في تاريخ الفكر الفلسفي أن نعالج أفلاطون – وأرسطو بدرجة أقل منه– معالجة أوفى مما نعالج به أي فيلسوف آخر ممن سبقوهما أو لحقوهما" (١).

ويصدق هذا الحكم العام على تأثيرهما في مجال الأخلاق، وقد ظهرت آثار ذلك فيما عُرِف من آرائهما في هذا المجال لدى طوائف متعددة من المفكرين الإسلاميين،وقد تجلىً ذلك بصورة بارزة لدى الفلاسفة الإسلاميين، بل لدى بعض الصوفية، فحديث أفلاطون عن قوى النفس الشّهَوِية والغضبية والنظرية، وحديثه عن الفضائل الأربع: العفة والنجدة والحكمة والعدالة، كل ذلك نجده لدى بعض الفلاسفة(٢)، وبعض الصوفية ومنهم الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين بل يظهر في كتب بعض مصنفي العلوم(٣). بل ظهر ذلك على نحو ما لدى بعض العلماء من الفقهاء والمفسرين كالراغب الأصفهاني (٤)، والقاضي أبي بكر بن العربي (٥).

---

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق ج ١/ ١٦٩.

(٢) انظر مثلاً: مسكويه: تهذيب الأخلاق، طبع صبيح ١٩٦٩ ص ١٧ وما بعدها إلى ص ٣٠ وإن كان مسكويه يخلط في حديثه بين أفكار أفلاطون وأرسطو.

(٣) انظر الإحياء ٣/ ٦٩، ٧٠، وصديق حسن خان: أبجد العلوم ٢/ ٣٢.

(٤) قارن مقدمة د/ أبو اليزيد العجمي لكتاب: الذريعة إلى مكارم الشريعة دار الصحوة ط ١/ ١٩٨٥ ص ٤٦.

(٥) انظر قانون التأويل لابن العربى تحقيق محمد السليماني، طبع دار القبلة للثقافة الإسلامية. جدة ط ١/ ١٩٨٦ ص ٤٨٢– ٤٨٦ ومقدمة التحقيق ص ٢٧٤– ٢٨٣ وإن كان يلاحظ أنه يضفي على هذه الفضائل الأربع طابعا دينيا إسلاميا يعتمد على الاستشهاد لها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويؤدي إلى أن يصبح مضمونها بعيدًا، إلى حد ما، عن معناها لدى أفلاطون، فالحكمة مثلا ليست نظرية خالصة، ولكنها تجمع بين العلم والعمل، والشجاعة ليست فضيلة النفس الغضبية وإنما هي ثبات النفس عند حلول المصائب، أما العفة فهي كف النفس عن المكروه، وينتج عنها فضائل كثيرة كالحياء، والصبر والورع، والسخاء... الخ وللعدل عنده معنى يختلف عن معناه لدى أفلاطون وهكذا تقبل ابن العربي فكرة أفلاطون ولكنه حاول كما حاول، غيره من قبل كالغزالي والأصفهاني، أن يملأها بروح دينية إسلامية. وانظر – هنا – مقدمة الكتاب.

ولا يقل كلام أرسطو في الأخلاق تأثيرا عن كلام أفلاطون، وقد كان لتعريفه الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين تأثير كبير في كثير من الفلاسفة وغيرهم، كما كان تطبيقه لهذا الوسط على بعض الفضائل له هذا التأثير نفسه، وسنشير إلى هذا إشارة أوفى من بعد عند الحديث عن الأخلاق عند الفارابي.

وربما تشفع لنا هذه الأهمية البالغة لآراء أفلاطون وأرسطو وما كان لها من تأثير في الفكر الأخلاقي بعدهما بصفة عامة، وفي الأخلاق لدى بعض المفكرين الإسلاميين بصفة خاصة -لعل ذلك يشفع لنا في الاقتصار عليهما من بين اليونانيين، مؤجلين التوسع والتفصيل إلى مناسبة أخرى.

أ -الأخلاق عند أفلاطون:

أ- يمثل أفلاطون (٤٣٨ أو ٤٣٧- ٣٤٧ ق. م) امتدادا لفكر أستاذه سقراط، فهما يتفقان معا في الطابع العام الذي يغلب على تصورهما الفلسفي. كما يتفقان في موقفهما من القضايا الكبرى التي نوقشت لدى كل منهما، ولقد أدى هذا الاتفاق بينهما إلى إلقاء نوع من الشك على وجود سقراط نفسه، ولولا وجود مصادر أخرى نتحدث عند فلربما كان للشك مساغ [١].

وعلى الرغم من هذا الاتفاق بينهما فإن أفلاطون كان أكثر وضوحا وأقوى حجة، وأعظم تأثيرا، وساعده على ذلك أنه لم يلجأ – كما لجأ أستاذه من قبل- إلى الحوار الشفهي في كل مكان، بل إنه أسس مدرسة في إحدى ضواحي أثينا، سماها باسم "الأكاديمية"، وكان يختار تلاميذه بعناية، ليتمكنوا من متابعة دروسه الفلسفية التي ظل يلقيها عليهم مدة تقترب من أربعين سنة، وأعانه هذا الانقطاع للعلم هذه المدة الطويلة على أن يكون له عدد كبير من المؤلفات الفلسفية التي عالجت قضايا الفلسفة بمعالجة شاملة، بحيث يمكن

---

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق ١/ ١٣٨- ١٤١.

القول بأننا نجد له رأيا في كل قضية من قضاياها، ولم يكن ذلك نتيجة رأي عابر أو فكر مبتسر، بل إنه كان ثمرة تأمل طويل، وتفكير هادئ، ودراسة عميقة مستوعبة، وجعله ذلك كله من أكبر فلاسفة اليونان أهمية، وأعظمهم – في تاريخ الفكر الفلسفي – تأثيرا.

ب- وقد جاءت آراء أفلاطون الأخلاقية في كثير من الكتب التي كتبها ومنها كتاب " فيليب" الذي يعد من أهم كتبه في فلسفة الأخلاق، وقد حدد فيه أفلاطون معنى الخير، ولم يتردد في القول بأن الخير المطلق هو السعادة، وهو يتفق في ذلك مع سقراط، كما يتفق معه في بيان أهمية العلم لتحقيق السعادة، ولكنه يجعل السعادة مزيجا موفقا بين اللذة والعلم، فاللذة وحدها لا تكفي؛ لأننا لو عرضنا على شخص متمتع بكل ملاذ الحياة – لكنه محروم من العلم- أن يضيف العلم إلى هذه الملذات لَقَبِلَ ذلك سعيدا راضيا، لاعتقاده أن الجمع بين الاثنين أفضل من الملذات وحدها. وليس العلم وحده- مهما بلغت إحاطته- كافيا في أن يمنح الإنسان السعادة، لأننا لو عرضنا على مثل هذا الشخص الذي حصّل ما يمكن تحصيله من العلم أن يكون له نصيب من اللذة لتقبّل هذا العرض راضيا شاكرا. وهكذا ينتهي أفلاطون إلى هذه النتيجة: ليس الخير وليست السعادة في اللذة وحدها، أو في العلم وحده، بل يجب البحث عنهما في ائتلاف عنصرَيْهما معا. وقد كان أفلاطون حريصا على أن يبين أن اللذات التي تُسهم في تحقيق الخير والسعادة إنما هي اللذات الطيبة، أما اللذات الخبيثة فإنها ليس لها من اللذة إلا الاسم، ولذلك فإنها لذة بين ألمين، كاللذة التي يحس بها الأجرب عند حَكِّ جلده، وعلى المرء عندئذ أن يتحاشى اللذات البهيمية الوضيعة التي لا تحقق للإنسان بهجة أو سعادة [1]..

---

(١) انظر: أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د/ عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري. طبعة الشعب ١٩٧٩ ص ٨٦- ٨٨ .

وقد عرض أفلاطون هذه الفكرة في محاورة فيدون حين بَيَّن أن الفلاسفة الحقيقيين هم الذين يمتنعون عن الخضوع لشهوات الجسد، وهم لا يفعلون ذلك خشية الفقر والإملاق، ولا خوفا من تدمير أسرهم، ولا لمجرد الخوف من العار الذي تجلبه أعمال الشر لمن يحبون القوة والشرف، وإنما يفعلون ذلك، لأن الجسد يحول بينهم وبين الوصول إلى الآلهة [1].، وذلك لأنه يوقع النفس في سجن يمنعها من الانطلاق والسمو، ولذا فإن الروح "تمتنع عن اللذائذ والرغبات والمخاوف جهد استطاعتها... لأن كل سرور وكل ألم يكون كالمسمار الذي يُسمر الروح في الجسد، ويربطها ويستغرقها... (ولهذا) لا ينتظر –ألبتة– أن تكون الروح نقية عند رحيلها إلى العالم الأعلى... ولذا فهي لا تساهم بِقِسطٍ في الإلهي والنقي والبسيط"[2].

ج- وقد كان من أهم الدوافع التي جعلت أفلاطون يهتم بهذه الطهارة الأخلاقية والسلوكية أنه كان يؤمن – كأستاذه سقراط – بعقيدة خلود النفس، وكان من براهينه على خلودها ما يعرف بالبرهان الخلقي، وقد قال في هذه المحاورة نفسها على لسان سقراط :إنه ما دامت الروح خالدة فيجب العناية بها، عناية غير محصورة في عالم الحياة الفانية، بل عناية دائمة تتعلق

---

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق ١/ ١٣٨- ١٤١.

(٢) أفلاطون: محاورات أفلاطون، ترجمة د. زكي نجيب محمود. لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤، ٢٢٤- ٢٤٧، هذا ولم يكن القول بتعدد الآلهة مستغربًا عند اليونانيين، ولذلك نجده يتكرر في نصوص كثيرة لدى كبار فلاسفتهم من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومع وجود بعض النصوص التي قد تدل على التوحيد أحيانا فإن التعدد في الآلهة كان هو الأعم الأغلب على أفكارهم وعقائدهم. انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة الأستاذ محمد بدران، طبع جامعة الدول العربية، مجلد ٢ جـ ١/ ٣١٧- ٣٢٧.

بالحياة الأبدية، ثم يبين أنه لو كانت الحياة الفانية هي خاتمة كل شيء لكان الأشرار هم أسعد الناس في هذه الحياة، ولكانت صفقتهم رابحة، لأنهم سيغتبطون بخلاصهم من الحياة دون أن يعاقبوا على ما اقترفوه من آثام. لكن الأمر ليس كذلك، بل توجد حياة خالدة، سيحاسب فيها هؤلاء على ما اقترفوا من الآثام "أما وقد اتضح في جلاء أن الروح خالدة فليس من الشر نجاة أو خلاص إلا بالحصول على الفضيلة السامية، والحكمة العليا؛ لأن الروح لا تستصحب معها شيئا في ارتقائها من العالم الأدني، اللهم إلا التهذيب والتثقيف"[1].

د- وترتكز عقيدة الخلود على عقيدة أسبق منها وهي عقيدة الإيمان بالإله، ولها - كذلك عند أفلاطون- أبلغ تأثير فيما يتعلق بالأخلاق، ويقدم أفلاطون في هذا الصدد معيارا يضاد المعيار السوفسطائي الذي يجعل الإنسان "مقياس كل شيء"، وهو مقياس خطير يؤدي التسليم به إلى القول بنسبية الحقيقة ونسبية الأخلاق، ويفتح الباب للأهواء والشهوات، يعمل على اهتزاز القيم واضطرابها؛ لافتقاد المعايير الثابتة التي يحتكم الناس إليها فيما يتعلق بالمعرفة، وبالأخلاق، لكن أفلاطون وسقراط -من قبله- رفضا هذا المعيار الهدام، وارتضى أفلاطون معيارا آخر تحدث عنه في كتابه القوانين، وهذا المعيار هو أن الله هو مقياس كل شيء، وليس الإنسان " والآن أقول إن الله وحده هو الذي يعتبر بحق، وبالنسبة لي ولك: مقياس الأشياء ككل"[2]. ويترتب على ذلك ضرورة الالتزام بالأخلاق التي يرتضيها الله تعالى كالعفة، والتضحية التي تجعل رجل الخير قريبًا من السماء، وتمنحه السعادة، وكالنقاء والطهر الذي يتيح له هذا السمو؛ لأن الله لا يقبل النفوس الدنسة [3].

---

(١) محاورات أفلاطون: مرجع سابق ٢٨٢، ٢٨٣.

(٢) أفلاطون: القوانين: ترجمة د/ محمد حسن ظاظا عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها تيلور، مطابع الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٢٢٥.

(٣) السابق، الموضع نفسه .

ولا يقتصر حديثه في كتاب القوانين على تلك الأخلاق وحدها، وإنما يتحدث عن الأخلاق الأربعة التي يجعلها أمهات الفضائل وهي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة [1].، وإن يكن حديثه عنها قد جاء أوجز من حديثه عنها في (الجمهورية) ولكن أفلاطون كان حريصا على أن يربط القوانين بالأخلاق، وأن يبين أن الفضيلة هي غاية القوانين وهو يذكر ذلك صراحة في أواخر كتابه "لقد قلنا إن هناك هدفا واحدا يجب أن يبقى نُصْبَ عين قوانيننا، وقد اتفقنا فيما أعتقد (على) أن الاسم الصحيح لذلك الشيء هو الفضيلة"[2].

ويشير أفلاطون في كتاب القوانين إلى بعض ما قاله في كتابه فيليب، حين يذكر أن اللذة والألم والرغبة تعد من المشاعر الطبيعية في الإنسان، وأن من غير الممكن أن يستغنى الإنسان عنها استغناء كاملا، ولكن من الأمور المؤكدة أن الاستغراق في اللذات والشهوات لا يمنح الإنسان السعادة التي يسعى إلى تحقيقها، وإنما تتحقق هذه السعادة بالحياة النبيلة التي يهيمن الإنسان فيها على رغباته ومطالبه. ويوجه أفلاطون النظر إلى أن أهل الحمق والطيش يظنون أن حياة الابتذال والرذيلة تؤدي إلى السعادة، ولكن هذا وهم كبير، لأن حياة من هذا النوع هي حياة متهورة طائشة شديدة الآلام، وربما تؤدي في نهاية الأمر إلى الجنون " أما حياة العفة فاللذات فيها تفوق الآلام، بينما يحدث النقيض في حياة التهتك، حيث تتجاوز الآلامُ اللذاتِ من حيث العِظَمُ والعدد والتزاحم، ومن ثم ينتج عن ذلك بالطبع، وعلى نحو

---

(١) السابق: ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٦١.

(٢) السابق: ٥٥٦ وانظر ٥٦٣، ٥٦٤.

حتمي، أن الحياة الأولى هي الأكثر لذة وسرورا، بينما الثانية هي الأكثر ألما"[1]. وينطبق ذلك على الفضائل الأخرى " فحياة العفة والشجاعة والحكمة والصحة أكثر لذة وسرورا من حياة الجبن والحماقة والتهور والمرض، وبالاختصار فإن حياة الاستقامة البدنية والفكرية أكثر لذة من حياة الفساد والفجور... ومن ثم ينتج عن ذلك أن مثل هذه الحياة تجعل صاحبها أسعد إطلاقا في حياته، وبغير تحفظ، من حياة خصمه"[2]، وهكذا ترتبط السعادة ارتباطًا وثيقًا بالفضيلة والنقاء والطهر الأخلاقي.

هـ - ويتجلى من هذا العرض الموجز أن أفلاطون قد عالج موضوعات أخلاقية في العديد من كتبه ومحاوراته، ولكن تناوله الأعظم والأشمل لها قد جاء في كتابه الجمهورية،[3]. ولذلك سنختصه بمزيد من العناية عن طريق التعريف بأهم ما جاء به من أفكار تتعلق بالأخلاق.

يتكون الكتاب – من حيث الشكل– من عشرة فصول أو أبواب يتناول كل منها فكرة مستقلة، أو مجموعة من الأفكار المترابطة، وقد نسَّق هذه الأفكار بحيث تمهد كل فكرة منها لما بعدها، وكانت الوسيلة التي عبر بها أفلاطون عن أفكاره هي (الحوار) الذي جعله أفلاطون يجري على ألسنة بعض الشخصيات، جاعلاً شخصية سقراط الشخصية الرئيسية فيها، ويمكن القول بأنها هي التي تعبر عن الآراء الحقيقية لأفلاطون، وبمقتضى هذا المنهج في الحوار كانت تثار مسألة من المسائل، ويُطلب من الحاضرين أن يقدموا وجهات نظرهم حولها، وكان كل رأي ينال ما يستحقه من

---

(١) السابق: ٢٤٦.

(٢) السابق: ٢٤٧.

(٣) للكتاب ترجمات متعددة، رجعنا من بينها إلى ترجمة أ. د/ فؤاد زكريا، طبعه الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥.

المناقشة والمراجعة والنقد والتمحيص، فإذا وصل الحاضرون إلى اتفاقٍ حَوْلَهُ انتقلوا إلى معالجة قضية أخرى، أما إذا لم يحظ هذا الرأي بالموافقة فقد كان على الحاضرين أن يبذلوا المزيد من الجهد للوصول إلى إجابة موفقة تحظى بالقبول والرضا، وكانت تلك الإجابة تأتي -غالبا- على لسان سقراط.

ويدور الحوار في كتاب الجمهورية حول فكرة (العدالة) ولكن أفلاطون اتخذ من هذه الفكرة المحورية فرصة قدم لنا فيها كثيرا من آرائه السياسية والتربوية والأخلاقية والاجتماعية، والفنية والنقدية، ولذلك يعد كتابًا لا غنى عنه في التعرف على آراء أفلاطون، ولا سيما ما تضمنه من آراء أخلاقية.

يبدأ الكتاب بلقاء مجموعة بينهم سقراط في مناسبة من المناسبات التي اجتمعوا للاحتفال بها، ثم توجهوا إلى بيت أحدهم، وبدأ الحديث يتناول بعض الأمور العادية عن ظروف الحياة وما يحدث للناس عندما يصلون إلى مراحل متقدمة من العمر، لكن سقراط انتقل بالحديث انتقالا مفاجئا إلى التساؤل عن مفهوم العدالة (ص ١٧٩ وما بعدها) وأجاب أحد الحاضرين بأنها هي الصدق في القول، والوفاء بالدَّين، وإعطاء كل ذي حق حقه. لكن سقراط علَّق على تلك الإجابة بما يفيد عدم اقتناعه بالجزء الأخير منها، واستدل لرأيه بأن شخصا ما قد يُودع عند أحد أصدقائه قطعة من السلاح، ثم قد يحدث أن يصاب هذا الشخص باختلال في قواه العقلية، فإذا ذهب -عندئذ- إلى صديقه يحاول استرداد وديعته، فرفض هذا الصديقُ أن يعطيها له خشية أن يتسبب في إيذاء الناس، فإننا لا نستطيع أن نصف هذا الصديق بالظلم الذي يضاد العدالة بمفهومها السابق، بل إننا نَصِفُهُ بالحكمة وحسن التقدير.

وأجاب شخص آخر من الحاضرين بأن العدالة هي الفن الذي يقدم الخير للأصدقاء، ويُلحق الشر بالأعداء، ومعنى هذا التعريف أن العدالة هي المعاملة بالمثل، والقيام بالواجب على حسب الظروف، كقيام الطبيب بمعالجة المرضى، وقيام قائد السفينة بقيادتها ليصل المسافرون إلى بلادهم، وكما يقوم المحارب بقتال الأعداء، وأبدى سقراط اعتراضه على تلك الإجابة أيضا، وخاصة ما يتعلق بالجزء الأخير منها؛ لأن مواجهة الشر بالشر ليست أمرا محمودا، لأن بعض الناس يقع في الشر بسبب الجهل، أو بالمصادفة، فإذا قابلناهم بالشر فإن هذا التصرف يؤدى إلى أن يتأصّل الشر في نفوسهم، أما إذا عاملناهم بالرحمة والصفح فإن تلك المعاملة تنتزع الشر من نفوسهم، وتجعلهم أخيارا غير ظالمين.

وتطوع شخص ثالث بالإجابة فعرَّف العدالة بأنها هي تحقيق صالح الأقوى (١٨٧ وما بعدها)، وعندما سئل عن تفسيره لمعنى الأقوى قال: إنه يقصد رجال الحكم والإدارة والقيادة في المجتمع. واعترض سقراط على هذه الإجابة من ناحيتين: أولاهما: أن هؤلاء الذين يتولون مسئولية الحكم والإدارة ليسوا معصومين من الخطأ؛ لأنهم بشر كسائر البشر، ولذلك قد يُصدرون بعض التشريعات التي تتضمن بعض الأخطاء التي تخفى عليهم عند تشريعها، وإن كانت تظهر لهم -بعد ذلك- عند تطبيقها، فيتراجعون عنها، ومعنى ذلك أنهم -قبل عدولهم عنها- أمروا الناس بتطبيق ما فيه فساد لا بما فيه صلاح. أما الاعتراض الآخر فيتمثل في أن العدالة يجب أن تتجه - أولا - إلى ما فيه صالح المحكومين، قبل أن تتجه إلى ما فيه صالح الحكام.

وكان على سقراط -الذي رفض الإجابات الثلاثة السابقة- أن يقدم تصوره لمفهوم العدالة، وقد مهد لتلك الإجابة (ص ٢٠٧ وما بعدها) بحديث

عن أهمية العدالة وأنها حكمة وفضيلة، وأنها شــرط ضــروري لاســتقرار المجتمع وتقدمه؛ لأن ضد العدالة، وهو الظلم، يخلق الانشــقاق والبغضــاء والصراع، ويترتب على ذلك تبديد القوى والطاقات، وعندئذ يكون الضــعف والعجز نتيجة حتمية للظلم، ثم أشار أيضا إلى أن العدالة شــرط ضــروري لتحقيق السعادة، ولذلك توصف حياة العادل بأنها أطيب وأســعد مــن حيــاة الظالم، وهذا أمر ليس هينا (وإنما هو أمر متعلق بقاعدة الحيــاة الإنســانية ذاتها) (ص ٢١٠) ثم إنها كمال النفس، الذي لا تســتطيع أداء وظائفهــا إذا حُرِمت منه (٢١٢).

وجاء الدور على سقراط ليتلقى اعتراضات المعترضين على إجابتــه. وقد أوضحوا أنهم يرون كثيرا من أهل العدالة والحق لا تتحقق لهم السعادة، على حين أنها تتحقق لكثيــر مــن الظــالمين، واعتــرف ســقراط بقــوة الاعتراضات، كما اعترف بصعوبة البحث وخطورته، وأن الوصــول إلــى إجابة مقنعة عن العدالة يقتضي حرصا وفطنة وحكمة عميقة، وقد دفعه ذلك إلى أن يسلك – للوصول إلى تلك الإجابة- طريقا آخر أوضحه بقوله : "هب أن شخصا قصير النظر طُلِبَ إليه أن يقرأ حروفا صغيرة عن بُعد، ثم أنبــأه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء إلى نفس هذه الحروف في مكان آخــر بحجم أكبر، فلا شك أنها تكون فرصة رائعة له؛ لكي يبدأ بقراءة الحــروف الكبيرة، وينتقل منها إلى الصغيرة" (٢٢٦).

ولذلك أراد سقراط أن يتحدث عن معنى العدالة في الدولة أولا، ثم عن معنى العدالة بالنسبة للفرد بعد ذلك، وعندما وافقه الحاضرون على ذلك بــدأ سقراط (٢٢٧ وما بعدها) يتحدث عن نشأة الدولة موضحا أن السبب في تلك النشأة يرجع إلى عجز الفرد عن الوفاء بمطالبه وحاجاته الضرورية لكثرتها وتعددها، ولهذا يستعين بالآخرين في تحقيق مصالحه، كما يساعدهم أيضــا.

والحاجة -إذن- هي السبب في نشأة المجتمعات، وتسعى المجتمعات- في بداية نشأتها- إلى توفير الأمور الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن، ويتم ذلك عن طريق وجود كثير من الحرف والصناعات التي لابد أن يتخصص بعض أفراد المجتمع فيها، فإذا انتقل المجتمع إلى حالة من الترف والرقي (٢٣١ وما بعدها) احتاج إلى مجموعة جديدة من المهن والحرف التي تتناسب مع تلك الحالة، ويقوم التجار بدور هام في تبادل السلع، وفي استيرادها وتصديرها، وتمثل الطوائف السابقة كلها طبقة المنتجين من العمال والفلاحين والصُّناع والنساجين وصانعي التماثيل والموسيقيين والأطباء ونحوهم.

ويحتاج المجتمع إلى قوة تحميه من أعدائه، ويقوم الجنود بهذه المهمة المقدسة (٢٣٣ وما بعدها)، ولابد أن يتفرغ هؤلاء -تماما- للقيام بها، ويجب أن يتصفوا بالصفات الطبيعية التي تعاونهم على أدائهم لواجبهم كقوة الأجسام وشدة الملاحظة وسرعة الانقضاض، والشجاعة والحماسة الفياضة، والشراسة مع الأعداء، والوداعة والرقة مع مواطنيهم [1].، ولا تكفي هذه الصفات الطبيعية وحدها بل يجب أن يخضع هؤلاء الجنود لنظام دقيق في تربيتهم الجسدية والعسكرية، بحيث يتعلمون القيم النبيلة التي تكون عونا لهم على القيام بواجبهم كمحبة الناس والصدق واحترام الكبار وخشية الآلهة!! وعدم رهبة الموت وضرورة الاعتدال في أمور الحياة، والبعد عن الإسراف والإغراق في المتعة [2]. والبعد عن مصارعة بعضهم بعضا. ويضيف سقراط إلى ذلك أنه يجب أن يصان هؤلاء الجنود من كل ما يمكن أن يؤثر

---

(١) يشبههم افلاطون بالكلاب في هذه الصفحات انظر ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٧٥.

(٢) حتى الضحك لابد أن يكون بمقدار؛ لأن الإغراق في الضحك لا يليق بعظماء الرجال ٢٥٤.

في تفرغهم لمهمتهم، أو يغريهم بالرذيلة كالشِّعْر الماجن، أو الأساطير الكاذبة، أو الفن الرخيص المبتذل، أو الموسيقى الصاخبة أو التي تغري بالرذيلة، كما يجب أن يمتنعوا عن قبول الهدايا (٢٣٩وما بعدها)، وليس من حقهم أن يُحاكُوا أي شيء إلا الصفات التي ينبغي أن يتحلوا بها منذ نعومة أظفارهم كالشجاعة والاعتدال والتقوى والكرم وكل ما شابهها من الخصال (٢٦٣) ويجب أن يترفعوا عن أخلاق الأشرار من الرجال والنساء، كما يجب أن يترفعوا عن أخلاق العبيد ومن يتشبه بهم من سفلة الناس (٢٦٤) وينبه سقراط إلى ضرورة تطبيق ذلك بكل حزم دون تهاون في أبسط صور الانحراف؛ لأن الانحراف البسيط يَجُرُّ إلى انحراف أكبر منه، إذا لم تتم مواجهته في وقت مبكر (٣٠٠، ٣٠١) ويتعرض هؤلاء الجنود للاختبار حتى يُختار من بينهم من هو أكثر ضبطًا لمشاعره، وتحكُّما في عواطفه، ويتكرر الاختبار مرات متعددة؛ لكيلا يرتقي إلى درجة الحرَّاس إلا من كان أهلا لها (٢٨٩).

ويلفت النظر أن أفلاطون أراد أن يتجرد هؤلاء الجنود من العواطف الشخصية الذاتية، لتكون مشاعرهم كلها متجهة إلى حماية المجتمع بأسره، ولذلك رأى أن من الضروري أن يتجرد هؤلاء الجنود من الملكية الخاصة؛ لأن الانشغال بجمع الأموال وبناء العقارات يستحوذ على اهتمام هؤلاء الجنود، ويدفعهم إلى طرق منحرفة من السلوك، كالاعتداء على أموال الناس، والوقوع في الرشوة ونحوها، وهذه الأمور تصرفهم عن المهمة التي يجب أن تكون دائما أمام أعينهم دون غيرها من المهام، ويستعيض هؤلاء عن الممتلكات المادية بما في النفس من قوى وملكات وفضائل هي أغلى من الذهب والفضة (٢٩٢) ويعترف أفلاطون بأن حرمان الجنود من هذه الخيرات المادية سوف يحرمهم من جزء من السعادة، ولكنه لا يرى بأسا في

التضحية بها من أجل صالح الدولة كلها (٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦) وأشد غرابة من ذلك أن سقراط رأى ألا يلجأ هؤلاء الجنود إلى تكوين أسرة خاصة بكل منهم؛ لأنه لا يصح – من وجهة نظره- أن توجد الأسرة بمعناها المعروف، لما يرتبط بها من المشاعر الخاصة نحو زوجة معينة وأولاد مخصوصين. ومن هنا وجدناه يتحدث عن فكرة من الأفكار التي كانت سببًا في توجيه أكبر قدر من النقد إلى فكر أفلاطون، وهي فكرته عن إلغاء الأسرة، وقوله بشيوعية النساء [1]. وما ينجبنه من أطفال بحيث يكون هؤلاء ملكا للمجتمع كله، وهو الذي يتولى تربيتهم والإنفاق عليهم، وتهيئتهم للقيام بوظيفة الجنود في المستقبل بعد أن يخضعوا منذ نعومة أظفارهم لبرنامج دقيق وشامل يكفل لهم قوة البدن، وشجاعة النفس، والتضحية من أجل المجتمع (ص ٢٣٢ وما بعدها) لكي تشترك النساء مع الرجال في حراسة المدينة مثلما يفعل الرجال تماما (٣٣٨ وما بعدها).

وإذا كان أفلاطون – على لسان سقراط- يبدي اهتماما واضحا بطبقة الجنود والحراس فإن ذلك يرجع إلى عظمة المهمة التي يقومون بها في حماية المجتمع والدولة، ثم يرجع أيضا إلى أنه من بين أفراد هذه الطبقة يجري اختيار طائفة أخرى تمثل الطبقة الثالثة في المجتمع، وهي طبقة الفلاسفة الذين يجب أن يكونوا أعظم مقدرة وأكثر كفاءة، ولا تقتصر تلك الكفاءة على الجوانب المتعلقة بالجوانب العسكرية، بل يجب أن تنضم إليها المقدرة على التأمل العقلي الرفيع الذي يليق بطبقة الفلاسفة.

---

(١) انظر خاصة ص ٣٤٣- ٣٥٧ وتعد أفكار أفلاطون هنا من أشد أفكاره غرابة، وهي تؤدي إلى هدم الأسرة وشيوع الإباحية الجنسية بدعوى الحرص على الدولة، وتطهير نفوس الحراس من دوافع الأنانية والأثرة والحسد والصراع، وأفكار أفلاطون – هنا – هي مرجع ومَعِينٌ لدعاة الإباحية في كل عصر بعد أفلاطون.

ولا يقل اهتمام أفلاطون بهذه الطبقة عن اهتمامه بالطبقة السابقة، بل إنه يزيد عليه؛ لأن أفلاطون يرى أن حكم المجتمع يجب أن يكون في أيدي الفلاسفة، وهو يذكر ذلك صراحة فيقول "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما- فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث – من جهة أخرى- أن قانونا صارمًا يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة – ما لم يحدث ذلك كله فلن تهدأ حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا – هنا- خطوطها العامة أن تولد وأن يكتمل نموها" (ص ٢٦٧)(١).

وقد كان طبيعيا أن يتشدد أفلاطون في الصفات التي يجب أن يتصف بها هؤلاء الفلاسفة ما دام يرى أنهم أجدر الناس بحكم المجتمع، ويتضح ذلك في حديثه عن الفيلسوف الذي لا يصح أن نطلق عليه هذه التسمية إلا إذا كان ميالا إلى تذوُّق كل المعارف، شديد المداومة على اكتساب العلم، نهمًا إلى الإطلاع، عاشقا للحقيقة، راغبا رغبة عميقة في الوصول إليها وتحصيلها.

ويضع أفلاطون منهجًا دقيقًا للارتقاء بمعارف هؤلاء الحراس حتى يصلوا إلى مرتبة الفلاسفة، ويتمثل هذا المنهج في تعليمهم عددا من العلوم كالموسيقى، والعلوم الرياضية كالحساب والهندسة، وعلم الفلك، لما تؤدي إليه هذه العلوم من شحذ عقولهم، وتعويدهم على الفكر النظري المجرد، ثم تكتمل معارف هؤلاء إذا تعلموا قانون الجدل أو الديالكتيك الصاعد والنازل، وهو

---

(١) كان لهذا النص أثر في كثير من المشكلات التي تعرض لها أفلاطون من حكام عصره. انظر كذلك ٢٨٥، وما بعدها، وكذا ٣٩٧، وما بعدها.

منهج يرتبط بنظرية المثل التي تمثل فكرة محورية أساسية في فكر أفلاطون كله، وقد خصص لشرح أفكاره عن المعرفة ووسائلها ودرجاتها ومراحلها صفحات طويلة في كتابه الجمهورية [1].

مفهوم العدالة:

وكان على أفلاطون بعد تلك الجولة الطويلة المرهقة عن طبقات المجتمع التى تتدرج حتى تصل إلى طبقة الفلاسفة أن يعود للحديث عن مفهوم العدالة التي سلك إليها -هي الأخرى- طريقا طويلا، وقد ذكر أن للعدالة جانبين: أحدهما يتعلق بالمجتمع أو الدولة [2]. وثانيهما يتعلق بالفرد.

العدالة بالمعنى الاجتماعي:

فأما الجانب الأول فإن العدالة تمثل فضيلة من الفضائل الاجتماعية لكنها ليست هي الفضيلة الوحيدة، بل لابد أن يسبقها ثلاث فضائل أخرى تتعلق بالطبقات الاجتماعية التي تتكون منها المدينة الفاضلة التي حدث عنها.

ويرى أفلاطون أن هذه الفضائل كلها ضرورية، ويؤدي كل منها دورا مهما في استقرار المجتمع وكماله. وأولى هذه الفضائل وأعلاها فضيلة الحكمة التي هي فضيلة الفلاسفة، وتأتي بعدها فضيلة الشجاعة التي هي فضيلة الجنود والحراس، أما الفضيلة الثالثة فهي فضيلة الاعتدال، وهي تختلف عن الفضيلتين السابقتين في أنها ليست خاصة بطبقة معينة مثلهما، بل ينبغي أن يتصف بها كل أفراد المدينة وطبقاتها؛ فلاسفة أو حراسا أو منتجين (٣١١، ٣١٢).

---

(١) انظر ص ٣٦٨ وما بعدها وانظر ٤١٤- ٤١٧ ثم الحديث عن أسطورة الكهف ٤١٨ وما بعدها.

(٢) انظر ص ٣٠٤ وما بعدها.

ويقصد أفلاطون بالاعتدال نوعا من النظام، والتحكم في الشهوات والاقتصاد في المتعة، وعدم الاستغراق في الشهوات؛ لأن الوقوع تحت سيطرة المتعة والشهوة يؤدي إلى إضعاف الجانب العقلي الذي ينبغي أن تكون له الصدارة والأولوية لتتحقق السعادة للإنسان (٣٠٩ وما بعدها) أما العدالة – التي سيق الحديث من أجل بيانها – فإنها تعني عند أفلاطون أن على كل فرد في المجتمع أن يؤدي وظيفة واحدة، وهي الوظيفة التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها، وأن على كل فرد أن ينصرف إلى شئونه دون أن يتدخل فبي شئون غيره (٣١٦ وما بعدها) [1].

ويترتب على تصور العدالة على هذا النحو أن يحتفظ كل فرد بالحرفة أو المهنة التي يجيدها، دون أن يكون من حقه أن يتركها إلى غيرها؛ لأن انتقاله إلى غيرها سوف يكون نوعًا من الظلم لأهل هذه المهنة الأخرى، كما أن هذا الانتقال يصرفه عن إجادة المهنة التي هو فيها، وبذلك لا يقدِّم للمجتمع أقصى فائدة ممكنة، ويوضح أفلاطون هذا المعنى بقوله: إن الصورة البسيطة للعدالة هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حَذَّاءً أن يقتصر على صناعة الأحذية، ولمن ولد ليكون نجَّارًا أن يقتصر على النجارة، وبالمثل في بقية الصناعات، وهو يجعل ذلك من خصائص الدولة التي حاول أن يرسم ملامحها، وأن يحدد خصائصها، فكل إنسان له مهنة واحدة عليه أن يحتفظ بها دائما؛ فالزارع زارع فقط، وليس قاضيًا، والجندي جندي وليس تاجرًا، والنسَّاج نساج فقط، وليس ملاحًا. وهكذا.

ويترتب أيضًا على هذا الفهم للعدالة أن يظل الإنسان في طبقته الاجتماعية التي ينتسب إليها منذ ولادته، بحيث لا يفارقها إلى طبقة أخرى،

(١) انظر كذلك : ٣٦٦.

فإذا تحقق ذلك تحقق للمجتمع الاستقرار، أما الخلط بين الطبقات الثلاث فإنه – كما يقول أفلاطون – يجَرُّ على الدولة أوخم العواقب، بحيث إن المرء لا يعدو الصواب إذا عَدَّ ذلك جريمة.

● ومن الواضح أن هذا التصور للعدالة يكشف عن فكرة طبقية واضحة، وهي فكرة جعلت أفلاطون يفرق بين الناس تفرقة مصطنعة، لا تعتمد على الكفاءة أو الموهبة، التي تكاد تكون من الحظوظ المشتركة التي قسمها الله بين الناس جميعًا، بل تعتمد على مجرد الانتماء إلى طبقة من الطبقات الاجتماعية، وقد أباح أفلاطون لنفسه أن يستخدم الأسطورة في محاولة إقناع الناس بهذه الفكرة التي تصدم مشاعر الكثيرين منهم، فقال مخاطبا إياهم :"إن من الصحيح أنكم جميعا يا أهل هذه البلدة إخوة، غير أن الذي خلقكم قد مزج تركيب أولئك الذين يستطيعون الحكم منكم بالذهب، ولهذا كان هؤلاء أعلاكم قدرًا، ثم مزج تركيب الحراس بالفضة، وتركيب الفلاحين والصناع بالحديد والنحاس" (ص ٢٩) وليس لهذه الأسطورة سند من الحقيقة أو الواقع، ويكفي في نقضها أن تلك الأسطورة لو كانت صحيحة لما كان بإمكان أستاذه سقراط أن يكون له تلك المكانة التي يحتلّها في تاريخ الفلسفة اليونانية، لأن سقراط –بحسب التقسيم الاجتماعي لأفلاطون– ينتسب إلى أسرة من طبقة المنتجين، ومع ذلك استحق –بجدارة– أن يكون من فئة الفلاسفة الذين يضعهم أفلاطون على قمة الطبقات الاجتماعية، وقد تأثر به أفلاطون نفسه، بالرغم مما كان يتمتع به من نسب عريق ومكانة رفيعة.

العدالة بالمعنى الفردي:

أما العدالة بالنسبة للفرد فإنها تعتمد على جملة الأسس التي طبقها أفلاطون على المجتمع، فإذا كانت العدالة بالنسبة للجماعة تعني أن يقوم كل فرد بالوظيفة الخاصة به، فإن العدالة بالنسبة للفرد تعني أن يقوم كل جزء

من أجزاء الإنسان بالوظيفة المحددة له. وقد شرح أفلاطون ذلك بأن الإنسان تصدُر عنه أفعال متضادة أو متنافرة. فالإنسان مثلا يحسُّ الرغبة في الحصول على شيء معين كالطعام والشراب، ولكنه لا يستجيب لتلك الرغبة بل يكبتُها، وقد يحس النفور من شيء آخر كالدواء، ولكنه يُرغم نفسه على تناوله، ويرى أفلاطون أن تلك الأفعال المتضادة أو المتنافرة لا يمكن تفسيرها بأنها ترجع إلى مبدأ واحد في الإنسان، كما يرى بعض الفلاسفة الذين قالوا بوحدة النفس وبساطتها، على الرغم من تعدد الوظائف التي تقوم بها، وإنما يرجع الأمر – عنده – إلى وجود مبادئ متعددة في كل إنسان؛ لأن المبدأ الواحد لا يفعل الشيء ونقيضه، وليس في الإنسان –إذن– نفس واحدة، بل توجد فيه – بحسب ما يرى أفلاطون– ثلاث نفوس: واحدة منها مخصصة لجانب الفكر والتأمل وقيادة السلوك وضبطه، وتلك هي النفس العاقلة، وهناك نفس ثانية تلبي جانب الرغبة والنفور والمحبة والكره ونحو ذلك من الانفعالات، وتسمى هذه : النفس الغضبية، أما النفس الثالثة فهي التي تختص بالجانب الحيوي في الإنسان، أي أنها تشرف على مطالب الجسد وحاجاته من الغذاء والشراب والتناسل ونحو ذلك، وتسمى هذه النفس: النفس الحيوانية (ص ٣١٥ وما بعدها) [1].

ومن الواضح أن أفلاطون يجعل النفوس ثلاثًا، وهي تتشابه مع الطبقات الثلاث التي ينقسم إليها المجتمع، وفي ضوء هذا التشابه يأتي حديث أفلاطون عن العدالة بالنسبة للفرد (٣٢٥ وما بعدها) وهذه العدالة تقتضي أن تتصف كل نفس من هذه النفوس بالفضيلة الخاصة بها، فتتصف النفس العاقلة

(١) لا يكتفي أفلاطون بالتفرقة بين هذه النفوس في الوظائف فحسب، بل يفرق بينها في المكان أيضا، فالنفس العاقلة مقرها الرأس، والغضبية مقرها الصدر، والحيوانية مقرها البطن.

بالحكمة والتفكير العقلي، وهذه النفس هي أعلى النفوس، ومن أهم وظائفها أن تسهر على رعاية النفوس الأخرى، أما النفس الغضبية فهي تطيع النفس العاقلة وتعينها، وتقوم فضيلة الاعتدال بدور مهم في تحقيق التوافق والانسجام بينهما، فهي تهيئ للعقل أن يتزود بالآراء الصائبة والمعارف الجميلة، وهي تَبُثُّ في النفس الغضبية الرقة والوداعة، فإذا نشأت هاتان النفسان على هذا النحو، وتمكنتا من القيام بوظائفهما المطلوبة منهما فإنهما تستطيعان التحكم في الرغبة التي تشغل من النفس أكبر مكان، والتي هي بطبيعتها نهمة لا تشبع ولا ترتوي، وعندئذ تخضع لهما النفس الشهوانية الحيوانية التي تسعى – بطبيعتها– إلى السيطرة على الإنسان، مع أنها أقل شأنًا من سواها من النفوس. ويشير أفلاطون إلى أن النفس الغضبية إذا كانت تتصف بالرقة والوداعة إزاء الإنسان نفسه، فإنها تتصف بالقوة والشراسة إزاء أي عدوان خارجي على الإنسان، لأنها تهُبُّ للدفاع عنه، مستهدية بتوجيهات العقل وتدبيره (٣٢٥، ٣٢٦). [١].

● ويتضح مما سبق أن العدالة تقتضي أن يسيطر النوع الأعلى من النفوس على النوع الأدنى منها، ومعنى ذلك أن تسيطر النفس العاقلة على الغضبية، وتسيطر هذه على الشهوانية. وبهذا يتحقق الانسجام والتوافق بين

---

(١) لجأ أفلاطون – كعادته– إلى القصة أو الأسطورة ليوضح فكرته هذه، فشبَّه الإنسان بعربة يقودها سائق، ويجرها حصانان أحدهما طيب وديع مسالم هادئ، وثانيهما شرس عنيد صعب القيادة، ولكي تتقدم العربة إلى الأمام ينبغي أن يتصف القائد بالحكمة وأن تتحدد حركة الحصانين بأن يضبط الجواد الشرس حركته على حركة الجواد الطيب الوديع، فإذا حدث ذلك أصبح من السهل قيادة العربة، ومن الواضح أن أفلاطون يرمز بالقائد للعقل، وبالجواد الطيب للقوة الغضبية، وبالجواد الشرش بالقوة الحبوانية الشهوانية. انظر: فايدروس ترجمة أ. د. / أميرة مطر ص ٧٠، ٧١، ٨٣، ٨٤ طبع دار المعارف – د ـت

النفوس، فتصبح وكأنها نفس واحدة لا يتناقض فعلها، ولا يتعارض سلوكها؛ لأنها تختار من الأفعال ما يؤكد هذه الوحدة ويقويها، أما إذا حدث العكس وسيطر الأدنى من النفوس على الأعلى منها فإن هذا يؤدي إلى الاضطراب وانعدام التوافق والانسجام، ووقع هذا الذي يتصف بهذا الوصف في الظلم المضاد للعدالة (٣٢٧، ٣٢٨).

تعقيب:

هذا هو تصور أفلاطون للعدالة بنوعيها، وقد انتهى أفلاطون إليه بعد أن قدم كثيرًا من آرائه الاجتماعية والسياسية والفلسفية والأخلاقية والتربوية والفنية، ويمكن القول بأن الأحداث الاجتماعية التي كانت سائدة في عصر أفلاطون هي التي أوحت إليه بهذا التصور للمدينة أو الجمهورية، وأن ما وقع لأستاذه سقراط كان نصب عينيه وهو يتحدث عنها، وقد أراد بهذا التصور أن يقيم بناء جديدًا (يمنع تكرار فضيحة مثل إدانة سقراط حتى الموت، وانتصار الكذب على الحقيقة، وانتصار الشر على الخير) ومن أجل هذا ذهب إلى أن المدينة يجب أن تكون تجسيدًا للعدالة، لكي تسمح بميلاد مواطنين عُدُول[1].

وقد جاء هذا التصور الاجتماعي السياسي للمدينة مرتبطا أو خاضعًا - من وجهة نظر أفلاطون- للمتطلبات الأخلاقية، لأن المدينة يجب أن تؤسس أولا على فكرة العدالة، حتى يمكن تحقيقها فيما بعد[2].

وقد يُحْمَدُ لأفلاطون هذا الإلحاح على فكرة العدالة التي جعلها أساسًا

(1) JeanK Brun: Platon et L' Academie: p. u. f sixime edition 1979 pp. 98. 100

(2).Ibid p.100

للمدينة، وضابطًا ومعيارًا للفضائل التي ينبغي أن تسود فيها، ولكن أفلاطون مع دعوته إلى الالتزام بالفضائل والقيم الأخلاقية لم يَمْضِ في الشوط إلى نهايته، ولم يلتزم بما دعا إليه التزامًا دقيقًا؛ لأن أفلاطون الذي يدعو إلى الصدق بوصفه قيمة يجب الحرص عليها قد أباح السقوط في الكذب، وجعله مقبولا، وربما ظن أفلاطون أنه سينجو من النقد إذا جعله خاصًا بالحكام دون سواهم، و هاهو يقول عن هؤلاء إن : " لهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء أو المواطنين، إذا اقتضى الصالح العام ذلك. ولكن على الرغم من أننا نبيح الكذب للحكام فيجب أن يعد من يكذب من الرعايا على حكامه آثما، بل أكثر إثما من المريض الذي يخدع طبيبه، أو تلميذ المدرسة الذي يخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسمية..." (الجمهورية ص ٢٥٥) والحق أن أفلاطون قد أخفق تماما في رأيه هذا، فالكذب رذيلة من كل من يقوم به، حاكمًا أو محكومًا، ما لم تدع إليه ضرورة مؤقتة وفي نطاق محدد، وإذا كان الكذب على الأعداء مباحًا، فلماذا يكون الكذب على المواطنين مسموحا به؟ ولماذا يكون الكذب من الحكام مقبولا ثم يكون الكذب من المحكومين جريمة لا يصح الوقوع فيها؟ ولعله ليس من المبالغة أو الظلم لأفلاطون أن نرى في أقواله هنا ما يذكرنا في هذا المقام بمكيافيلي (١٥٢٧م) صاحب الكتاب المشهور (الأمير) – وهو الكتاب الذي اتخذه أهل الساسة دستورا لهم فى بلاد وعصور كثيرة. وقد بين فيه صراحة أن الحكام ليسوا مقيدين بالأخلاق، وأنه ما لم تتطلب المصلحة إطاعة القوانين الأخلاقية فإن في استطاعة الحاكم أن يخرج عنها كلها؛ بل إن من واجبه أن يفعل ذلك في كثير من الأحيان إذا ما شاء أن يظل في السلطة، وعليه في الوقت ذاته أن

يبدو في نظر الآخرين فاضلا، وبفضل هذه الازدواجية وحدها يستطيع الحاكم أن يحتفظ بموقعه(١).

•ونحن مع إشادتنا بهذا الحرص على العدالة من جانب أفلاطون لا نتفق مع تصوره لهذه العدالة على النحو الذي سبقت الإشارة إليه، فهو تصور يتسم بالغرابة، وهو -على أحسن تقدير- ليس أمثل الطرق لتحقيق العدالة، خاصة في جانبها الاجتماعي، وذلك بسبب سيطرة فكرة التقسيم الطبقي على نظرة أفلاطون، ويتفق مع تلك النظرة عنده ما نجده لديه من احتقار وازدراء للعبيد الذين ينظر إليهم على أنهم أقرب إلى الحيوانات منهم إلى بني الإنسان (٢).

•ويترتب على أفكار أفلاطون أن يكون حكم المجتمع حكرا على طائفة من الناس هم الفلاسفة، وهذا يؤدي إلى نوع من الدكتاتورية البغيضة التي لن يخفف من مرارتها أنها تأتي على أيدي الفلاسفة، فالدكتاتورية بغيضة في كل صورها، سواء جاءت على أيدي الفلاسفة أو على أيدي سواهم، وتزداد هذه الدكتاتورية خطورة إذا لاحظنا أن الأقلية معرضة للوقوع في الخطأ مهما

---

(١) رسل: حكمة الغرب ٢/ ٣٢، وهو يقول في صراحة عجيبة " وعلى الحاكم الذكي المتبصر ألا يحافظ على وعوده، عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدى إلى الإضرار بمصالحه، وأن الأسباب التى حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة... ولن يعدم الأمير الذي يرغب في إظهار مبررات متلونة للتنكر لوعوده ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية ... ولكن الضرورة تحتم على الأمير الذي يتصف بهذه الصفة أن يجيد إخفاءها عن الناس، وأن يكون مداهنا كبيرًا، ومرائيا عظيما... " الأمير لمكيافلى، تعريب الأستاذ خيرى حماد، تعقيب فاروق سعد، نشر دار الآفاق الجديدة، بيروت ط١٢/١٩٨٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩.

(٢) انظر : مقدمة د/ فؤاد زكريا لجمهورية أفلاطون : ٨٧ – ٩٦.

أوتيت من الحكمة، وأن الخطر لا يعود عليها وحدها، وإنما يعود على المجتمع كله، ومن هنا كان اللجوء إلى رأي الأكثرية ومشورتها طريقا أقل خطرا وأكثر أمنا، ومع أن الأكثرية ليست معصومة من الخطأ فإنها على أية حال، كما يقول رسل -أقرب إلى الصواب من الأقلية خاصة إذا لم تحرم الأقلية من حقها في التفكير، وهكذا يمكن القول في النهاية بأن أفكار أفلاطون عن العدالة لا عدالة فيها (١).

●وقد كان من مواطن الضعف في أفكاره أنه لم يُعط الأسرة ما تستحقه من عناية ومكانة، بوصفها الخلية الأولى للمجتمع، ولأنها هي المؤهلة للمحافظة على القيم، وغرسها في نفوس الأجيال الجديدة، ومن ثم جاء حديثه عن شيوعية النساء والأبناء حديثا مستغربا، بل مستنكرًا، مهما كان ادعاؤه أنه يبغي من وراء ذلك إضعاف النزعات الفردية الذاتية حفاظا على وحدة المجتمع، وتحقيقا لتوازنه وانسجامه، فليست الأسرة معمل تفريخ، وليس الآباءُ والأمهات قطعانا حيوانية لإنتاج البشر، بل الأسرة مودة ورحمة، وتفان وتضحية وإيثار، وهي في الوقت نفسه تربية وارتقاء بالإنسان، ولا يتحقق هذا كله، ولا شيء منه، في تلك الصورة الغريبة التي تحدث بها أفلاطون، والتي كانت سببًا في توجيه النقد إليه، وكان تلميذه أرسطو أول من رفض هذه الفكرة، ونقدها نقدًا لاذعًا في كتابه السياسة(٢)؛ بل إن موقفه هذا من الأسرة قد فُسر لدى بعض دارسيه تفسرا سيئا، وكان سببا في اتهامه بأن عدم تعاطفه مع الأسرة على النحو الذي تحدث به عنها كان يرجع إلى أنه لم

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ١/ ١٧٣، ١٨٣، ١٨٤.

(٢) أرسطو: السياسة، ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد ، طبع الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩، ص ١٢٦ وما بعدها.

يكن صاحب أسرة، ومن ثم فإن الأسرة لا تعنيه ولا تشغله، بل إن موقفه هذا من الأسرة قد ألقى بعض الظلال الكئيبة على سلوكه الشخصي وأخلاقياته[1].

وربما أحس أفلاطون نفسه بغرابة موقفه؛ لأنه عدّل كثيرا من هذه الأفكار في كتابه القوانين حين دعا إلى العفة، واستبعد هذه الشيوعية الجنسية [2]. ولكن أفكاره التي ذكرها في الجمهورية، ولم يعدل عنها عُدولا صريحا ستظل – على الدوام – سببًا في توجيه كثير من أوجه النقد إليه، ولقد كان أفلاطون كما قال سارتون شاعرا عظيما، في شعره لمحات من الحكمة، ولكنه كان في كثير من الأحيان ضار جدًا، وربما كان قائدًا إلى الهلاك، وإذا كان أفلاطون يخرج الشعراء من جمهوريته التي حدد ملامحها فإننا لن نخرجه من بيننا "فليبق أفلاطون، ولنكشف عن حقيقته للناس، فيبدو عظيما أحيانا، وغير عظيم أحيانا أخرى" [3].

●ولعل من الإنصاف أن نشير إلى أن أفضل ما قاله أفلاطون عن الأخلاق يتمثل في دعوته إلى سيطرة الجانب العاقل من النفس على بقية جوانبها الأخرى، وهذا يؤدي إلى سلوك عاقل رشيد منضبط بالفكر والحكمة، وقد كان لرأيه هذا صدى كبير في آراء كثير ممن جاءوا بعده من علماء الأخلاق والمهتمين بها، وظهر هذا لدى بعض المسلمين كما سبق القول.

---

(١) انظر جورج سارتون: تاريخ العلم دار المعارف ط ٣/ ١٩٧٨، مقالة أفلاطون والجمهورية ترجمة د/ توفيق الطويل ٣/ ٦٢، ٦٣ وما بعدهما.

(٢) انظر: القوانين ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٥- ٢٤٧ ومواطن أخرى، وانظر المرجع الفرنسي السابق ص ١١٤.

(٣) تاريخ العلم ٣/ ٦٦، ٦٧.

ب - الأخلاق عند أرسطو:

أرسطو هو الفيلسوف اليوناني الثاني الذي يزاحم أفلاطون في شـــهرته وتأثيره، ولعله يسبق أفلاطون في بعض الأحيان أو في بعض المجالات. وقد استحق أرسطو (٣٨٥ أو ٣٨٤- ٣٣٢ ق. م) تلك المكانة الرفيعة في تاريخ الفكر الفلسفي لأسباب متعددة، منها : مؤلفاته الكثيرة المتنوعة التــي يمكــن اعتبارها دائرة معارف شاملة لعلوم عصره، فقد كتب في المنطــق، وفــي العلوم الطبيعية بفروعها المختلفة كالفلك والحيوان والنبات، كما كتب في علم النفس بمفهومه القديم، وكتب في علوم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولــى أو الإلهية، كما كتب في الأخلاق والسياسة والشعر والخطابة، وعلى الرغم من مرور أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان على موت أرسطو - لا يزال لبعض ما كتبه تأثير مستمر في مجالات متعددة من مجالات الفلسفة والفكــر الإنساني ولا يزال يحظى بكثير من الإعجاب لــدى كثيــر مــن الفلاســفة والمفكرين.

وإذا كان أرسطو قد كتب -تقريبًا- في سائر فروع المعرفة الإنســانية التي كانت معروفة إلى عصره، فإنه قد اهتم بالكتابة عن الأخلاق اهتمامــا واضحا. ويتضح ذلك من أنه خصص لها ثلاثــة كتــب تســمى: الأخــلاق الأكاديمية الأوديمية وهو في سبع مقالات، والأخلاق إلى نيقوماخوس وهــو في عشر مقالات، والأخلاق الكبرى وهو في مقالتين، وأكثر هــذه الكتــب الثلاثة تعبيرا عن الفكر الأخلاقي لأرسطو هو كتابه الثاني الــذي ســنجعله موضع دراستنا [١].

---

(١) ترجمة إلى اللغة العربية عن اللغة الفرنسية الأســتاذ/ أحمــد لطفــي الســيد فــي جزئين كبيرين وطبع ١٩٢٤. كما توجد له ترجمة عربية قديمة قام بها إسحق بــن حنين، وحققها د/ عبد الــرحمن بــدوي، وطبعتــه وكالــة المطبوعــات بالكويــت ط١ / ١٩٧٩.

وعلم الأخلاق عند أرسطو علم من علوم الفلسفة العملية، وهـي تلـك الفلسفة التي يقصد من ورائها العمل والتطبيق، وهي تختلف عـن الفلسـفة النظرية التي تكون فيها المعرفة غاية مقصودة لذاتها دون قصد إلى الجانـب العملي.

١ -نظرية أرسطو عن السعادة:

أ- إذا كان أفلاطون في كتابه (الجمهورية) يهتم بفكرة العدالـة فـإن أرسطو في كتابه عن الأخلاق يهتم بالحديث عن **السعادة**، وعلاقتها بالفضائل العقلية والخلقية.

ويبدأ أرسطو الكتاب بقوله : " كل الفنون وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير، نرغب في بلوغه، وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا: إنه موضـوع جميع الآمال"(١).

وما دام الخير يحتل تلك الدرجة من الأهمية، لسـبب كونـه مطلوبـا للناس جميعا فإنه يحتاج إلى دراسة له وعلم به؛ لأن هذه الدراسة تعين الفرد على المعرفة الصحيحة به، وعلى تحديد الوسـائل التـي يتبعهـا ويسـلكها لتحقيقه.

ويذكر أرسطو أن الناس جميعا -عامين ومستنيرين- يطلقون على هذا الخير الأعلى اسم السعادة، فهم جميعا يسعون إلى تحقيقها بوصـفها الغايـة الكامنة وراء سلوكهم وأفعالهم. ولا خلاف بينهم في أن تلك السعادة أعظـم الغايات، ولكنهم يختلفون – على الرغم من اتفاقهم على ذلك- في تحديد مـا يحقق هذه السعادة، فالبعض يجعل السعادة متمثلة فـي الأشـياء الظـاهرة

---

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتـب المصـرية، ١٩٢٤- ١/ ١٦٧، ١٦٨.

الواضحة كاللذة والثروة والجاه والرئاسة، وبعضهم يجعلها شيئا آخر، بل إن الشخص نفسه يتغير رأيه في السعادة بحسب ظروفه، فالمريض يرى السعادة في الصحة، والفقير يراها في الثروة، والبعيد عن المناصب والرئاسة قد يراها في الوصول إلى أعلى المناصب، والجاهل قد يرى سعادته في العلم وهكذا.

ولا يوافق أرسطو على اعتبار كل واحد من هذه الأشياء محققا للسعادة؛ لأن بعضها يتناقض مع السعادة تناقضا ظاهرا، حتى وإن لم يفطن بعض الناس إلى هذا، فأصحاب الطبائع الغليظة أو الوضيعة يرون السعادة في اللذة التي تحقق لهم ألوانًا وضُروبا من الاستمتاع المادي، وهؤلاء على الحقيقة عبيد للشهوات، وهم يختارون بمحض إرادتهم أن يعيشوا عيشة أقرب إلى حياة البهائم.

أما الذين يرون السعادة في الثراء فهم مخطئون أيضا؛ لأن الثروة ليست غاية لذاتها، وإنما هي وسيلة لغيرها، ولذلك لا تتحقق السعادة بمجرد حصول الثروة أو عند وجود الثروة وحدها، فكثيرًا ما نشاهد أهل الثراء يعيشون حياة مليئة بالآلام، خالية من كثير من مظاهر السعادة الحقيقية، وينطبق هذا الأمر على من يظنون أن المجد هو الذي يحقق العادة، فكثير من الذين تحقق لهم المجد لا يشعرون بالسعادة، بل إن بعض الذين وصلوا في المجد إلى قمته هم في كثير من الأحيان بُؤساء [1].

ولذلك يرفض أرسطو اعتبار اللذة أو الثروة أو المجد أو الرئاسة محققة – وحدها– للسعادة؛ لأن هذه الأمور غير مطلوبة لذاتها، والسعادة ينبغي أن تكون مطلوبة لذاتها، فهي غاية لا وسيلة، وعندما يحقق الإنسان هذه الغاية لا يكون محتاجًا إلى شيء آخر بعدها، لأنها – كما يقول أرسطو–

(١) السابق ١/ ١٧٨- ١٨٠ وانظر المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، مرجع سابق ص ٩٦.

: " شيء نهائي كامل مُكتفٍ بنفسه، ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان"[1].

•ويضع أرسطو معيارا تتحدد السعادة في ضوئه، فالسعادة يجب أن تتناسب مع العمل الخاص الجوهري الذي يميز الإنسان عن سواه من الكائنات.

ولا يُقصد بالعمل الخاص للإنسان تلك الأعمال الفنية كالرسم والموسيقى، أو الأمور العملية كالبناء والخراطة ونحوها، فهذه كلها مظاهر للنشاط الإنساني، وليست هي التي يتميز بها الإنسان عما سواه، وإذا كان للعين واليد والرجل وكل جزء من أجزاء الإنسان وظيفة خاصة فإن أداء هذه الوظائف لا يكفي وحده للدلالة على الصفة الجوهرية الخاصة، التي بها يكون الإنسان إنسانا.

ويتساءل أرسطو عن تلك الصفة قائلا: هل هي العيش؟ ويجيب على ذلك بالنفي؛ لأن الإنسان يشترك في ذلك مع سواه حتى النبات. ومعنى ذلك أن الغذاء والنمو ليسا هما هذا الأمر الذي يتميز به الإنسان، وليس الإحساس كذلك هو المميز للإنسان؛ لأنه يشترك في ذلك مع الحيوان، أما الذي يتميز به الإنسان عما سواه من الكائنات فهو العقل "حينئذ، الوظيفة الخاصة بالإنسان هي فعلُ النفس (فعلا) مطابقا للعقل، أو على الأقل فعلى النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل"[2]. وهو يوضح ذلك بأن العقل "هو خلاصة الإنسان في كل واحد منا" وبأن "المبدأ العاقل في الإنسان هو أصل الشخص، أو هو يظهر، على الأقل، أنه أصله، أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر"[3].

---

(١) أرسطو: الأخلاق١ / ١٩٢.

(٢) السابق: ١/ ١٩٤.

(٣) السابق: ٢/ ٢٨٩.

ومعنى ذلك أن التأمل العقلي الرفيع- الذي يليق بالفلاسفة- هو الذي يوصل إلى أقصى درجات السعادة وأعلاها؛ لأنه هو الذي يتناسب مع العقل الذي يتميز به الإنسان، ولأنه من جهة أخرى يرفعه إلى التشبه بفضيلة من الفضائل الإلهية، حيث كان أرسطو يصف الإله بأن أخص خصائصه التفكر والتأمل في ذاته[1]!!

ب- وإذا كان أرسطو يجعل للحكمة العقلية هذه الأهمية في تحقيق السعادة فإن تفكيره الواقعي قد دفعه إلى الاعتراف بأنواع أخرى من الخيرات التي لابد منها لكي تكون السعادة كاملة، ومن هنا وجدناه يقسم الخيرات إلى ثلاثة أقسام: خيرات تتعلق بالنفس،وخيرات تتعلق بالبدن كالصحة والقوة وجمال الصورة والبراءة من العيوب الجسدية كالتشويه وما يشبهه، أما الثالث فهو الخيرات الخارجية التي تتعلق بالأسرة والصداقة والجوار، والثروة ونحو ذلك، فهذه الخيرات كلها لازمة لتحقيق السعادة [2]. ويوضح أرسطو ذلك بقوله: إن السعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغني عن الخيرات الخارجية، ومن المحال أو على الأقل من الصعب أن يفعل الإنسان الخير، إذا كان مجردا عن كل شيء، فالأصدقاء والثروة والنفوذ السياسي آلات ووسائل لا غنى عنها، وهناك أشياء أخرى يكون الحرمان منها مفسدًا للسعادة فالذين حُرموا من شرف المولد، أو من الجمال أو العائلة السعيدة لا يمكن أن يقال عنه إنهم حققوا السعادة الكاملة، كذلك لا يتصف الإنسان بالسعادة إذا كان له أولاد وأصدقاء فاسدوا الأخلاق، أو إذا اختطف الموت أصدقاؤه وأولاده الفضلاء[3].

---

(١) السابق: ٢/ ٣٦٠، ٣٦١.

(٢) السابق: ١/ ١٩٨.

(٣) السابق: ١/ ٢٠٣.

●وإذا كان أرسطو يجعل لهذه الخيرات المتعلقة بالبدن وللخيرات الخارجية المتعلقة بالبيئة والظروف الاجتماعية كل هذه الأهمية، فإن من المتوقع منه، بوصفه فيلسوفا وعالم أخلاق -أن يجعل لفضائل النفس مكانة تعلو ما سواها، وهو يصف هذه الفضائل بأنها الجديرة حقا بأن تسمى خيرات، كما وصفها بأنها الغاية الحقة للإنسان، بل إنه يُعرف السعادة تعريفاً يجعلها به شديدة الارتباط بالفضيلة حيث يقول عنها، "فاعليَّةٌ مَّا للنفس، مطابقة للفضيلة"[1].

ويرتب أرسطو على هذا التعريف أن الرجل الذي لا يطلب السعادة إلا من هذه الفضيلة الحقيقية لا يخامره شعور بالبؤس أو التعاسة ما دام يجتنب الأفعال السيئة أو المذمومة، التي لا تليق بما يتصف به من الفضائل، ومثل هذا الشخص إذا أصابته نائبة من نوائب الدهر، أو محنة من محن القدر، فإنه يتحملها بصبر وسماحة نفس، دون أن يصاب باليأس أو القنوط، ودون أن يفقد اتزانه النفسي وكرامته، بل ربما كان لهذه المصائب أثر في إبراز كماله الخلقي، وإظهار فضائله، بحيث تلمع، وتتلألأ بكل بهائها وجمالها [2].

وإذا كانت فضائل النفس على هذا القدر من الأهمية فإن الرذيلة من الأمور التي تتعارض مع السعادة، بل إنها تتعارض مع الكمال الإنسان بصفة عامة، لأنها "تفسد العقل، وتجرنا إلىالخطأ في المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا"[3].

---

(١) انظر على التوالي: السابق ١/ ١٩٨، ١٧٩، ٢٠٥.

(٢) السابق: ١/ ٢١١، ٢١٢.

(٣) السابق: ٢/ ١٤٩.

ج -السعادة موهبة إلهية أو أمر مكتسب:

وقد تساءل أرسطو عن السعادة، هل هي موهبة إلهية، أو هي أمر يمكن تحقيقه عن طريق الجهد والإراة والاكتساب؟

ولا ينكر أرسطو في إجابته على هذا التساؤل أن السعادة تكون منحة إلهية، وهو يقول: "إن الإنسان ليُرحب بهذه العقيدة" ولكنه يضيف إلى ذلك أن السعادة لا تأتي عن هذا الطريق وحده؛ بل يمكن أن يكتسبها الإنسان إذا ما بذل جهده في تحقيق الشروط والأسباب الموصلة إليها، وذلك "بمزاولة الفضيلة، أو بتعلم طويل، أو بجهاد مستمر" ، والسعادة إذن ممكن المنال للبشر جميعا، سواء مُنحوا تلك السعادة أم لم يُمْنَحُوها، وليس الوصول إليها أمرا مستحيلا إلا إذا كان الإنسان فاسد الفطرة، سيء الطبع على نحو يجعله بعيدا عن الفضيلة. ويذكر أرسطو أن القول بإمكان الوصول إلى السعادة عن طريق الجهد الإنساني هو الأَلْيَقُ بالإنسان، لما فيه من تكريم له، واعتراف بإرادته، ودوره الإيجابي في تحقيق الكمال والسعادة لنفسه، والقول بهذا -على كل حال- أفضل من جعل السعادة مرتبطة بالمصادفة، أو منحها لمن لا يبذل الجهد في سبيلها[1]. وليس الإنسان -إذن- مسلوب الإرادة على النحو الذي نجده لدى القائلين بالجبر من القدامى والمحدثين، وهو رأي لا يجعل للفعل الإنساني قيمة، ولا لتكليفه معنى، ثم إنه لا يجعل للتربية الأخلاقية وظيفة تقوم بها، ولا عملا تؤديه، ولم يكن من المنطقي أن يتبع أرسطو رأي هؤلاء وهو يجعل السعادة، كما أشرنا منذ قليل، فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة.

---

(١) السابق: ١/ ٢٠٤، ٢٠٥.

٢ -من شروط الفضيلة:

ويرتبط بهذا الرأي الذي ارتضاه بالنسبة للسعادة رأيه فيما يتعلق بالفضيلة التي ذهب بعض الناس إلى أنها مسألة فطرية غريزتة، وإن من الممكن - بناء على رأيهم- أن يكون الناس عدولا وحكماء وشجعانا منذ اللحظة التي يولدون فيها، ولا يجزم أرسطو بخطأ هؤلاء على نحو حاسم، ولكنه يذكر أن الفضيلة الناتجة عن الغريزة أو الفطرة ليست هي الفضيلة بمعناها الخاص، وليست هي الفضيلة العليا التي لا تحصل للإنسان دون فهم وتبصر وتدبير[١]. وهو في الحالتين جميعا: السعادة والفضيلة ينحاز إلى جانب الفعل الإنساني، ويعلى من مكانة الإرادة، وليس معنى ذلك أنه ينكر الاستعدادات الفطرية، فهو يعترف بها، ولكنه لا يجعل لها المكانة العليا في السلوك الإنساني.

●والجهد الإنساني مطلوب -إذن- لتحقيق الفضيلة، كما هو مطلوب لتحقيق السعادة؛ إذ ليست الفضيلة أمرا سلبيا يتحقق بمجرد التمني، بل لابد لها من العمل الإيجابي، فالرجل الذي ينام أو يتكاسل لا ينتج خيرًا.

أما الفعل فهو الذي يبرز الخير للوجود، ويقول أرسطو: إن الأمر هنا يشبه ما يحدث في الألعاب الأوليمبية، فليس أجمل الرجال وأقواهم هو الذي ينال تاج التفوق أو كأس النصر، وإنما ينال هذا التاج من ينزل إلى حلبة المنافسة، ويشارك -بالفعل- في السباق. ومن بين هؤلاء يكون الأبطال المظفرون، وكذلك لا يستطيع أن يتطلع إلى المجد والسعادة في الحياة إلا من يسيرون سيرة صالحة نبيلة[٢].

---

(١) السابق: ٢/ ١٥٠، ١٥١.

(٢) السابق: ١/ ٢٠٠، ٢٠١.

وإذا كان العمل ضروريا للفضيلة، فإنه لا يؤدي إلـى تحقيـق الغايـة المرجوة منه، إلا إذا تحققت فيه شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يعلم الإنسان ماذا يفعل.

الشرط الثاني: أن يريده بالاختيار التام.

الشرط الثالث: أن يفعل الفعل بتصميم ثابت، ونية جازمة على ألا يفعل ما يخالف هذا الفعل ألبتة (١).

ويدلنا الشرط الأول على أهمية العلم لفعل الفضيلة، ولكن أرسطو كـان حريصا على أن يبين أن الفضيلة لا تتحقق بمجرد العلم النظرى بها، ويتخذ أرسطو بهذا التحديد موقفا مضادا لما ذهب إليه **سقراط** مـن قبـل مـن أن الفضيلة معرفة، وأن الإنسان لايقع في الرذيلة إلا بسبب الجهل. فـإذا علـم الفضيلة فانه لا يستطيع مخالفتها، وقد كان كافيا – فـي رأيـه – أن يعلـم الإنسان الفضيلة ليمارسها، والشرور والرذائل – اذن – ناشئة عن الجهـل. ويعكس هذا الرأى حُسْنَ ظَنّ سقراط بالإنسان، وثقته في طبيعتـه الخيّـرة، وسهولة انقياده إلى الخير بمجرد العلم (٢).

أما أرسطو فقد خالف سقراط في رأيه، ووصف رأيه هذا بأنه "مضـاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهرانينا"(٣)؛ وذلك لأن كثيرا من الناس يتجهون إلى فعل الشر مع علمهم بقبحه وسوء نتائجه (٤). وهو يفسـر ذلك بأن العواطف تقهر العقل أحيانا على فعل ما لا يريده، وتنحرف بالسلوك الإنساني عن الطريق المستقيم. ويمكن القول بأن أرسطو كان أكثر واقعيـة

---

(١) السابق: ١/ ٢٣٨.

(٢) انظر الفلسفة الخلقية، مرجع سابق ٣٤، ٣٩ وقارن بالنسبة لأفلاطون ٥٦، ٥٩.

(٣) الأخلاق: ٢/ ١٥٩.

(٤) يورد أرسطو نماذج للوقوع في الرذيلة مع العلم بكونها رذيلة ٢/ ١٦٦- ١٧٠.

من سقراط، وأن سلوك الناس في حياتهم الاجتماعية يؤكد فكرته، ولذا فإنــه دعا إلى مجاهدة النفس لتحويل هذا العلم النظري إلى سلوك عملي، وفي ذلك يقول إننا "لا نصير بمعرفة كل هذه القواعد (الأخلاقية) أحذق في تطبيقها، إذا صح – كما قلنا– أن الفضائل ليست إلا استعدادات أخلاقية، والشأن – فــي هذا – كالشأن في الرياضات والأدوية، التي تكفل للبدن الصــحة والعافيــة، فإنها ليست شيئًا، ما لم تزاول في الواقع.... لأننا لا نكون – فــي الواقــع– أحسن صحة، ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطــب أو علــم الرياضــة البدنية"[١].

ثم يقول مرة أخرى في أواخر كتابه إنه "في الشــئون العمليــة لــيس الغرض الحقيقي هو التأمل، والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا، بــل هــو تطبيقها، ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي، بل يلزم –زيادة على ذلك – رياضة النفس على حيازتها واستعمالها... لو كانت الخطب والكتــب قادرة –وحدها– على أن تجعلنا أخيارا لاستحقت... أن يطلبها كل النــاس، وأن تُشْتَرى بأغلى الأثمان"[٢].

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أرسطو يقلل من قيمة العلــم بالفضــيلة، لأنه يجعل العلم شرطًا من شروط تحقيقها، ولم يكن له أن يحقِّر من شــأنه؛ لأن العلم هو الذى يوجه الإرادة ويساعدها على أن تحسن الاختيار، ثــم لأن العلم يقوى العزم على فعل الخير، ويجعل القلب الشريف بــالفطرة صــديقا للفضيلة [٣].

---

(١) الأخلاق: ٢/ ١٤٥، ١٤٦، وانظر ٢٣٩.

(٢) الأخلاق: ٢/ ٣٦٦، ٣٦٧.

(٣) انظر: الأخلاق: ١/ ٢٢٩، ٢/ ٣٦٧.

• ويدلنا الشرط الثاني على أهمية الإرادة في تحقيق الفضيلة، فالفضيلة – كما ذكر أرسطو أكثر من مرة – ليست ثمرة من ثمار الفطرة، أو على الأقل ليست من ثمراتها – وحدها – بل إن الفطرة قابلة لأن تكون صالحة أو فاسدة، وإنما تنحاز إلى الصلاح أو الفساد، تبعًا للجهد الإرادي المبذول في أحد الاتجاهين، والإرادة من الأمور التي يتميز بها الإنسان عن غيره من الكائنات الطبيعية، ويورد هنا أرسطو بعض الأمثلة لتوضيح فكرته، فالحجر الذي يهوي بطبيعته إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود إلى أعلى، حتى لو حاولنا ذلك مليونا من المرات والنار التي تتجه بطبيعتها إلى أعلى لا يمكن أن تهبط إلى أسفل، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خصائصه الطبيعية ليجعل محلها عادات جديدة[1] ويفترق الإنسان عن هذه الكائنات؛ لأنه مزود بالإرادة التي تمكنه من التحكم في سلوكه، وتعينه على تغييره إذا رغب في ذلك.

ولا يتم ذلك في الإنسان بطريقة آلية، بل يقتضي جهدًا مستمرًا، لأن الفضيلة ليست كالرؤية بالنسبة للعين، أو السمع بالنسبة للأذن وإنما تكتسب الفضيلة بتربية الإرادة وتدريبها عن طريقة الممارسة، كما يحدث في سائر الفنون التي تحتاج إلى التدريب والممارسة في اكتسابها، فالإنسان يصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى، ويصير ماهرا في حرفة البناء إذا بنى "كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل، وحكيمًا بمزاولة الحكمة، وشجاعًا باستعمال الشجاعة"[2].

وإذا كانت الممارسة تؤدي إلى إتقان تلك الفنون فإن الإهمال لها يؤدي

(١) الأخلاق: ١/ ٢٢٦.

(٢) الأخلاق: ١/ ٢٢٧.

إلى ضعف هذا الإتقان أو زواله، وينطبق ذلك على الفضيلة أيضا، ويشـير أرسطو – في هذا الصدد – إلى قيمة التكرار والعادة في تثبيت الخلق، والعمل على استقراره في النفس فيقول: "فإن المَلَكَات (الصفات الثابتة المستقرة) لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها" ويقول أيضا "وأما الفضيلة فإنها تتولد على الأخص من العادة..."[1].

وما دام للعادة الأخلاقية هذا القدر من الأهمية فإن من المهم جدا أن نبدأ – منذ الصغر – في غرس العادات الجميلة في نفوس أبنائنا؛ لأن اكتسابهم لتلك العادات منذ طفولتهم يساعدهم على استقرار تلك الأخلاق في نفوسهم، بحيث يكون من الصعب عليهم التخلي عنها، إذا ما كبروا.

ثم إن ممارستهم لتلك الفضائل سوف تكون يسيرة عليهم، متى تحولت إلى عادات مستقرة[2]، ويقول أرسطو إن هذا الأمر ليس قليل الأهمية، بل إنه على العكس من ذلك –كثير الأهمية جدا، أو أنه بعبارة أخرى أفضل "هو كل شيء"[3].

ويمكن القول بأن آراء أرسطو حول هذه الفكرة تعد من الأفكار القيمة التي لا تزال معتبرة عند علماء النفس وعلماء التربية المعاصرين [4].

---

(١) الأخلاق: ١/ ٢٢٨، وانظر ١/ ٢٢٥.

(٢) الأخلاق: ٢/ ٣٦٩.

(٣) الأخلاق: ١/ ٢٢٨.

(٤) انظر د/ يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام، دار المعارف ط ٢، ١٩٥٤م ص ٢٠١، ٢٠٢، د/ عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، والغزالي بوجه خاص، مطبعة وهبة ط ١/ ١٩٦٣ ص ٢٠٦ وما بعدها.

•وإذا كان أرسطو يجعل الإرادة شرطا من شروط تحقق الفعل الأخلاقي فإنه يضيف إلى ذلك صفة الحرية، لكي تتحقق بها الإرادة كاملة، فإذا انتفى الاختيار والحرية خرج الفعل من دائرة الأخلاقية، صفةً وجزاء، سواء أكان الدافع إلى الإكراه والموُقِع فيه فعلا من أفعالا الطبيعة، أم من فعل إنسان آخر (١).

أما الشرط الثالث وهو النية الجازمة المصممة على الفعل، المعرضة عن فعل شيء مخالف له(٢). فيمكن اعتباره ثمرة للشرط الثاني، وبه تتمخض الإرادة للفعل، وتكون خالصة له.

٣ -العلاقة بين السعادة والفضيلة:

وإذا اجتمعت هذه الشروط كلها من حيث العلم والإرادة، والعزم الجازم، وأُضيفَ إلى ذلك اعتيادُ الفعل والمداومة عليه، فإن ذلك يثمر في النفس سعادة وبهجة ناشئة عن ممارسة الفضيلة؛ لأن السلوك الأخلاقي الفاضل - يصير عندئذ- أمرا محبوبا مرغوبا، تجد النفس راحتها فيه. ومن شأن الإنسان أن يسعد إذا تحقق له مطلوبه. ويستعين أرسطو - كعادته - بالأمثلة التي تتأكد بها فكرته، فالحصان - مثلا- يَسُرُّ الذي يحب الخيل، والمسرح يسر الذي يحب المسارح، والأشياء العادلة - تطبيقا للفكرة نفسها- تسر الذي يحب العدل، والأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة، فإذا لم يشعر المرء إزاء الفضيلة بهذا الشعور فإن ذلك دليل على أنه ليس فاضلا، حتى وإن ادعى ذلك؛ لأنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يسره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذي لا يسره أن يباشر أفعال السخاء.... وهكذا (٣).

---

(١) الأخلاق: ١/ ٢٣٨، ٢٦٦ ومقدمة سانتهلير ١/ ٨٥.

(٢) الأخلاق: ١/ ٢٣٨.

(٣) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٠١، ٢٠٢.

ولا تتحقق تلك السعادة القائمة على الفضيلة إذا كانت تلك الفضيلة عابرة أو مؤقتة أو نتيجة للصدفة؛ بل ينبغي أن تكون الفضيلة سلوكا دائما وخلقـا مستقرا للمرء طوال حياته كاملة، ويشبه الأمر هنا ما يحدث فـي الطبيعـة، فوجودُ طائر واحد لا يدل على قدوم فصل الربيع، واعتدال الجو فـي يـوم واحد أيضا لا يدل على قدومه، وإنما يدل على ذلك كثرة الطيور واعتـدال الجو في أيام كثيرة متعاقبة (١).

وهكذا يكون الالتزام بالفضيلة سبيلا إلى تحقيق السعادة، ومعاونا -فـي الوقت نفسه- على تحمل ما يمكن أن ينقص من عناصرها المتعلقة بالخيرات الخارجية في بعض الأحيان.

٤ -الفضيلة وسط بين رذيلتين:

كان من أهم خصائص الأخلاق عند أرسـطو أنهـا أخـلاق تتصـف بالاعتدال، وتنأى عن المبالغة والإفراط، مثلما تنأى عن التقصير والتفـريط، لأن كلا منهما - في رأيه- يفسد الفضائل.

أ- وقد وضح أرسطو هذا الرأي ببعض الأمثلة المحسوسـة فقـال: إن الأمر يشبه ما نعرفه بالنسبة لقوة البدن والصـحة، فالشـدة المفرطـة فـي التمرينات البدنية تضر بالصحة، ضررا كهذا الذي يقع للبدن عنـد إهمـال الرياضة تماما، كذلك فإن كثرة الطعام والإسراف في تناوله تضر بالبدن كما يضره الجوع الشديد. أما إذا كان الطعام بالقدر اللازم المناسب فإنه يحفـظ الصحة وينميها، وينتقل أرسطو من هذا التشبيه إلى الحديث عـن الفضـائل فيقول: إن العفة والشجاعة ونحوها من الفضائل الأخرى تخضع لهذا المبـدأ نفسه، فالإنسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء إنسان جبان، أمـا الذي لا يخشى شيئا مطلقا ويقتحم جميع الأخطار دون روية أو تفكيـر فـي

---

(١) انظر : الأخلاق: ١/ ١٩٥.

العواقب فهو إنسان متهور، وكذلك الإنسان الذي يتمتع بجميع الشهوات واللذات ولا يحرم نفسه من شيء منها، ولا يخضع لأي قانون هو إنسان فاجر، أما الذي يحرم نفسه من كل متعة أو لذة فهو عديم الحساسية، كما يقول أرسطو "ذلك بأن العفة والشجاعة تنعدمان على السواء، إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولا تبقيان إلا بالتوسط [1]."، ومن هنا كان رأي أرسطو في الفضيلة أنها "وسط بين رذيلتين".

ب- ويفرق أرسطو بين الوسط الذي يستخدم في العلوم الرياضية كالحساب والهندسة، وبين الوسط الذي يتعلق بالأخلاق، فالوسط الرياضي يمكن تحديده بدقة لأنه يقع في الوسط تماما دون زيادة أو نقصان، ويشرح أرسطو هذا بالإشارة إلى أن رقم ستة يأتي في الوسط تماما بين الاثنين والعشرة؛ لأن الستة تزيد عن الاثنين بمبلغ يساوي العدد الذي تزيد عنها به العشرة، أما الوسط المتعلق بالسلوك والأخلاق فإنه يختلف بحسب الظروف والأحوال، كما يختلف من شخص إلى آخر، بل قد يختلف لدى الشخص نفسه من حال إلى آخر، ويوضح أرسطو ذلك بمثال حي، فربما كان أكل عشرة أرطال من الطعام في اليوم الواحد هو أكثر مما يلزم لشخص معين، على حين أن تناوله لرطلين فقط هو أقل مما يجب بالنسبة له، ولا يقتضي هذا أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل إنسان بأكل ستة أرطال من الغذاء؛ لأن الناس يختلفون في هذا الأمر، فالصحيح غير المريض، والصغير غير الكبير، والذي يمارس أعمالا بدنية شاقة يختلف في حاجته عن شخص لا يمارسها[2] وهكذا.

والأمر على هذا النحو في الفضائل، فالوسط الذي ينبغي تحقيقه يختلف

---

(١) الأخلاق: ١/ ٢٣٠، ٢٣١.

(٢) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٤٥، ٢٤٦.

من شخص إلى آخر، وعلى الإنسان العاقل أن يجهد نفسه في اجتناب الإفراط والتفريط من كل نوع، وفي أي اتجاه، وأن يستمسك بالوسط الذي هو الفضيلة؛ ذلك أننا معرضون في سلوكنا وعواطفنا وانفعالاتنا - كالخوف والإقدام، والرغبة والنفور، والقسوة والرحمة- للوقوع في الإفراط أو التفريط، وكلاهما ليس بطيب، أما الطيب فهو اختيار الوسط "تبعا للظروف، وتبعا للأشخاص، وتبعا للعلة" وهذا هو الوسط الحق، وهو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة، ولذلك يسميه بالوسط القيّم [1]. ويصفه بأنه الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم [2].، ولذا يجعله - وحده- الجدير بالثناء، لما فيه من ضبط، ولما يتصف به من استقامة واعتدال، "وعلى هذا حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط"[3].

ج- وقد تنبه أرسطو إلى أن من الأمور ما لا توسُّط فيه، فهناك انفعالات لا يمكن وصفها إلا بأنها شر ورذيلة مثل الحسد، والتلذذ بمصائب الغير، والرغبة في إيقاع الأذى بهم، وهناك أفعال تتصف بذلك أيضا مثل القتل والسرقة وارتكاب الفاحشة. ويوضح أرسطو أنه ليس أمام الإنسان الفاضل إلا اجتناب هذه الرذائل القبيحة، التي ليس فيها أدنى درجة من الخير، ولذلك لا يصح البحث عن الوسط بالنسبة لها، وإنما ينبغي البحث عن الوسط فيما يحتمل أن يكون موضعا له [4].

د- ولم يغب عن بال أرسطو أن الوصول إلى تحديد الوسط في كل شيء من الأفعال التى تندرج تحت مظلة الأخلاق ليس بالأمر اليسير، بل إنه

---

(١) الأخلاق: ١/ ٢٦٠.

(٢) الأخلاق: ٢/ ١١٣.

(٣) الأخلاق: ١/ ٢٤٦، ٢٤٧، وانظر ١/ ٢٤٨.

(٤) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٤٨، ٢٤٩.

صعب جدا كما يقول، فالإنسان قد يتصف بالسخاء، وقد تطاوعه نفسه إلى الجود والإنفاق، ولكن هذا الاستعداد الطيب ينبغي أن يبحث عن أفضل الظروف التي يتحقق فيها، بأن يعلم من أحق الناس بعطائه، وما المقدار المناسب الذي ينبغي إعطاؤه، وما الوقت الملائم لهذا الإعطاء، وما الكيفية التي يتم بها. وإدراك هذه الأمور كلها يحتاج إلى قدر كبير من الكفاءة التي لا تتوفر لكثير من الناس (١).

ويذكر أرسطو أن من أسباب صعوبة التوصل إلى تحديد الوسط أمرين: أحدهما يرجع إلى طبيعة الشيء نفسه، فقد يكون قريبا من أحد الطرفين أكثر من قربه من الطرف الآخر، فالشجاعة على سبيل المثال وسط بين الجبن الذي هو تفريط، والتهور الذي هو إفراط، ولكن الشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، ولذلك قد ينزلق السلوك إلى جانب الإفراط بسبب ما بين الشجاعة والتهور من قُرب، لا نجده بين الشجاعة والجبن.

أما الأمر الثاني فإنه يرجع إلى طبيعتنا نحن، فيبدو أننا نميل بطبعنا – كما يلاحظ أرسطو– إلى الأمور التي تبعد عن الوسط الذي ينبغي التزامه، فالإنسان أكثر ميلا إلى اللذات، ومن ثم فهو يميل بالطبع – إذا لم يهذبه الخلق – إلى الإفراط في اللذات أكثر من ميله إلى القناعة والزهد فيها، فالطبع أكثر ميلا إلى أحد الجانبين من الآخر، على نحو يجعل من الصعب أحيانا التزام التوسط والاعتدال (٢)، ومما يساعد على تحقيق هذا الاعتدال والتوسط أن نستمع إلى نصيحة أرسطو بالتغلب على الصعوبات، بأن نبتعد عن الرذيلة التي هي مضادة للوسط بالطبع، وعندئذ "بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نقف في الوسط... ومعنى هذا أن نبتعد عن الرذيلة؛

(١) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٦١.

(٢) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٦٠.

لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله"[1].

ولم يكن أرسطو متحجرًا أو شديد الصرامة في دعوته إلى الالتزام بالوسط، فإن ما يرتبط به من صعوبة قد دفعه إلى التسامح عن شيء من التجاوز القليل الذي يمكن أن يقع فيه، أما التجاوز الكبير فإنه غير مسموح به؛ لأن ذلك يوشك أن ينتقل بصاحبه إلى أحد الطرفين المذمومين [2]، وعندئذ سوف يكون أهلا للذم الذي هو جدير به، ولكن أرسطو لا يساوي – في بعض الفضائل- بين الطرفين المذمومين، بل إنه يتقبل نوعا من الانحياز نحو الإفراط أحيانا إذا كانت طبيعة الخلق تحتمل ذلك، وها نحن نجده يقول: "جدير بقلب كبير أن يجزل العطاء إلى حد الإفراط، بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار؛ بل، إن من شأن النفوس الكريمة ألا تعنى بأمر ذاتها"[3].

هـ-ولعل أرسطو قد أحسَّ بعض الصعوبات التي تحيط بتعريفه للوسط وكيفية تحديده، فحاول أن يخفف من هذه الصعوبة بتقديم بعض **النماذج** التي يمكن أن يستعين بها من يبحث عن الوسط.

– ففيما يتعلق باللذة، الوسطُ هو الاعتدال، والتفريط هو الخمود وعدم الحساسية، والإفراط هو الفجور.

– وفيما يتعلق بإعطاء الأشياء وقبولها، الوسط هو السخاء، والتفريط هو البخل، والإفراط هو الإسراف والتبذير.

---

(١) الأخلاق: ١/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٢) انظر السابق : ١٠/ ٢٦٣.

(٣) الأخلاق: ٢/ ٦٥ بتصرف يسير جدا.

- وفيما يتعلق بأمور المجد والشرف، الوسط هو الاعتزاز بالنفس، والتفريط هو الإحساس بالهوان والضعة، والإفراط هو الوقاحة.

- وفيما يتعلق بالانفعال والغضب، الوسط هو الحلم، والتفريط هو البلادة التي لا يحس صاحبها بالغضب مطلقا، والإفراط هو الشراسة.

- وفيما يتعلق بقول الحقيقة؛ الوسط هو قول الصدق، والتفريط هو ما يسميه أرسطو، التعمية، ويقصد بها الكذب وتصغير الأشياء، أما التفريط فيسميه النفج ويقصد به تغيير الحقيقة مع الغلو فيها.

- وفيما يتعلق بمواجهة الأخطار، الوسط هو الشجاعة والتفريط هو الجبن، والإفراط هو التهور. وهكذا يذكر أرسطو نماذج كثيرة للوسط في مجالات مختلفة [1]. ثم يقوم بتحليل كل واحدة من الفضائل التي ذكرها لبيان قيمتها الأخلاقية، وبيان مكانتها بين الطرفين المذمومبين وهو يستغرق في هذا التحليل صفحات كثيرة [2].

تعقيب:

هذه بعض الأفكار المهمة التي عرضها أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، عرض فيها نظريته عن السعادة، وأوضح علاقتها بالفضيلة. وقد اتخذت نظريته هذه مكانتها في علم الأخلاق، وأثرت تأثيرا كبيرا في كثير ممن جاءوا بعده من فلاسفة الأخلاق في الشرق والغرب، وفي هذا يقول أحد كبار مؤرخي الفلسفة إن السعادة تعد جوهر الخير الأعلى عند كثير من الأخلاقيين، ويمكن القول بأنها تغلغلت في معظم المذاهب الأخلاقية، وظهرت بصور مختلفة، منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلى يومنا هذا، وقد اتضح ذلك بصورة مذهبية منظمة لدى أرسطو [3].

---

(١) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٥١- ٢٥٦.

(٢) انظر : الأخلاق: ١/ ٢٦٥ وما بعدها وانظر كذلك ١/ ٢٩٦ وما بعدها.

(٣) انظر: كولبه: المدخل إلى الفلسفة ٩٢، ٢٤٢ وانظر: المشكلة الخلقية ١٤٤ وما بعدها.

وفيما يتعلق بالفكر الإسلامي فقد تـأثر الفلاسـفة الإسـلاميون بهـذا الكتاب [1]. الذي ترجم إلى اللغة العربية في وقت مبكر على يد حنـين بـن إسحق، وقد أشاد به الكندي، وشرحه الفارابي ، وتأثر به تأثرًا واضحًا فيمـا كتبه عن السعادة في كتبه لا سيما تحصيل السعادة، والتنبيـه علـى سـبل السعادة، كما تأثر بأفكاره فلاسفة آخرون مثل مسكويه في كتابـه: تهـذيب الأخلاق. بل تأثر به بعض الصوفية المسـلمين مثـل الإمـام أبـي حامـد الغزالي، بل تظهر بعض آثارها لدى فقيه سلفي كابن قيم الجوزية، وإن كان ذلك لم يمنعه من نقد أفكاره وتعديلها، كما يظهر مثلا في كتابـه مفتـاح دار السعادة.

وقد كان كتاب أرسطو هذا جديرا بأن يكون ذا تأثير كبير؛ لأنه يعرض فكرته بطريقة منهجية منظمة ومتكاملة؛ ولأنه مشحون بالتحليلات النفسـية الدقيقة لكثير من جوانب السلوك الإنساني، كما تناثرت فيه بعـض الأقـوال الحكيمة والتعبيرات الصادقة الجميلة، ومنها قوله: "متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة إلى العدل... وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هـو العدل الذي يُستمد من العطف والمحبة" وقوله "من الجائز أن يـأتي المـرء أجمل الفعال، دون أن يكون له سلطان البر والبحر، ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة"[2].

●وعلى الرغم من ذلك لم تسلم تلك الأفكار التي عرضها أرسطو مـن بعض النقد الذي وجه إليها، وخاصة حول ربطه للأخلاق بالوسط، وحـول اعتباره السعادة هي الخير الأعلى. وقد رأى بعض ناقديه أن الإنسان كثيـرا

---

(١) انظر مقدمة الأستاذ أحمد لطفي السيد لترجمة "كتاب الأخلاق: ١/ ٤٤، ٤٥ وانظـر الحديث عن الأخلاق عند الفلاسفة الإسلاميين، وخاصة الفارابي فيما بعد.

(٢) انظر على التوالي: ٢/ ٢٢١، ٢٦٣.

ما يضحي بالسعادة من أجل الواجب، ومن ثم لا تكون السعادة غاية نهائية؛ بل إنها لا تسمو إلى مكانة الواجب إذا ماقورنت به، وأن من السقوط في الخلق أن يقدم الإنسان السعادة على الواجب [١].، ثم إن أرسطو لم يسلم من تلك النزعة العنصرية التي وقع فيها أفلاطون من قبله حيث نظر إلى العبيد على أنهم آلات منتجة [٢]. وكأنهم – بسبب هذه العبودية الطارئة عليهم بسبب ظروف ظالمة في أحيان كثيرة– قد حرموا من تلك النفوس الطاهرة التي تستحق التكريم لذاتها، بغض النظر عما لحق بها.

ولم يرتق الفكر الفلسفي أو الأخلاقى لدى كل من أفلاطون وأرسطو إلى المستوى الإنساني العام الذي ينظر إلى الإنسانية في عمومها، ويتحدث عن حقوقها، وما ينبغي لها من التقدير والتكريم أيا كانت لغتها أو عنصرها، بل كان كل منهما منهمكًا في التأمل في حدود مدينة أثينا وأهلها، ولم يرق فكرهما إلى النظرة الإنسانية العالمية، مع أن أرسطو قد شهد في عهده توسع نفوذ أثينا على يد الإسكندر الأكبر، الذي كون امبراطورية واسعة مترامية الأطراف، ولكنه على الرغم من ذلك يفكر في اليونانيين دون سواهم ، ومن ثم فإن من الطبيعي أن يكون الأجانب – عنده – عبيدًا، ولكن هذا لا ينطبق على اليونانيين[٣].

●ولا يخرج العبيد والأجانب وحدهم عن نطاق هذه النظرية، وإنما يخرج عنها جمهور الناس وعامَّتهم، لأنها تحتاج إلى مستوى عالٍ من التأمل العقلي، والتفكير النظري الذي ليس متاحا لكل أحد، بل إنه ليس مستطاعا إلا لهذه القلة التي تتمكن عن طريق الموهبة والاكتساب من الارتقاء إلى تلك المستويات العليا للعقل الإنساني، وهؤلاء هم طبقة الفلاسفة، وهم قلة

---

(١) انظر مقدمة سانتهلير: ١/ ٧٥، ٧٦، وتعليقه بالهامش ١/ ١٩٠، ١٩١.

(٢) الأخلاق: ٢/ ٢٦٠.

(٣) حكمة الغرب ١/ ١٨٢.

دائما . فكأن هذا المذهب الأخلاقي يتصف بتلك الأرستقراطية التي تحرم الأغلبية من الانتفاع به أو الإفادة منه.

ولم تخل فكرته عن الوسط من انتقاد، وقد كان هو نفسه يعجز أحيانا في حديثه عن بعض الفضائل عن تحديد اسم لهذا الوسط الذي يدعو إليه [1]. كما لاحظ بنفسه أن بعض أنواع السلوك لا وسط فيها، بل هي شر خالص كالقتل والخيانة الزوجية والحسد والسرقة والاغتصاب ونحوها، وأنّ بعض أنواع السلوك خير خالص، ومن ثم فإن التوسط فيها يحرم الإنسان من بلوغ مستوياتها العليا، فالحياء - مثلا- خير كله، كما يقول الحديث الشريف، والصدق فضيلة مثلى، وكلما تمكنت من نفس الإنسان ازداد خيرًا "وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا" وليس الالتزام بالصدق رذيلة في أي حال من الأحوال عند من يطلبون القيم العليا والفضائل الكاملة.

ثم يمكن لنا أخيرا أن نقول – مع برتراند رسل - إن كتاب الأخلاق يتصف بقلة الجانب العاطفي فيه، والظاهر أنه لم يكن يعلم شيئا عن الجوانب الأعمق، من الحياة الخلقية. فلك مثلا أن تقول عنه إنه حذف كل ما يمس الخبرة الإنسانية مما يعني به الدين، فما يقوله لا يزيد على كونه كلامًا ينفع أولئك الذين يعيشون عيشا رغدًا، ولا يمارسون حدة العاطفة نحو شيء، أما أولئك الذين امتلأت قلوبهم بحب الله، أو أولئك الذين ملأ الشيطان عليهم شعاب قلوبهم، أو الذي انتهى بهم سوء حظهم في شئون العيش إلى حال من اليأس، فإن أرسطو لا يقول لهم -جميعا- شيئا، ويخلص رسل إلى القول بأن كتاب الأخلاق كتاب "قليل الأهمية الذاتية، على الرغم من شهرته"[2].

---

(١) انظر مثلا: الأخلاق ٢/ ٣٤، ٤٢.

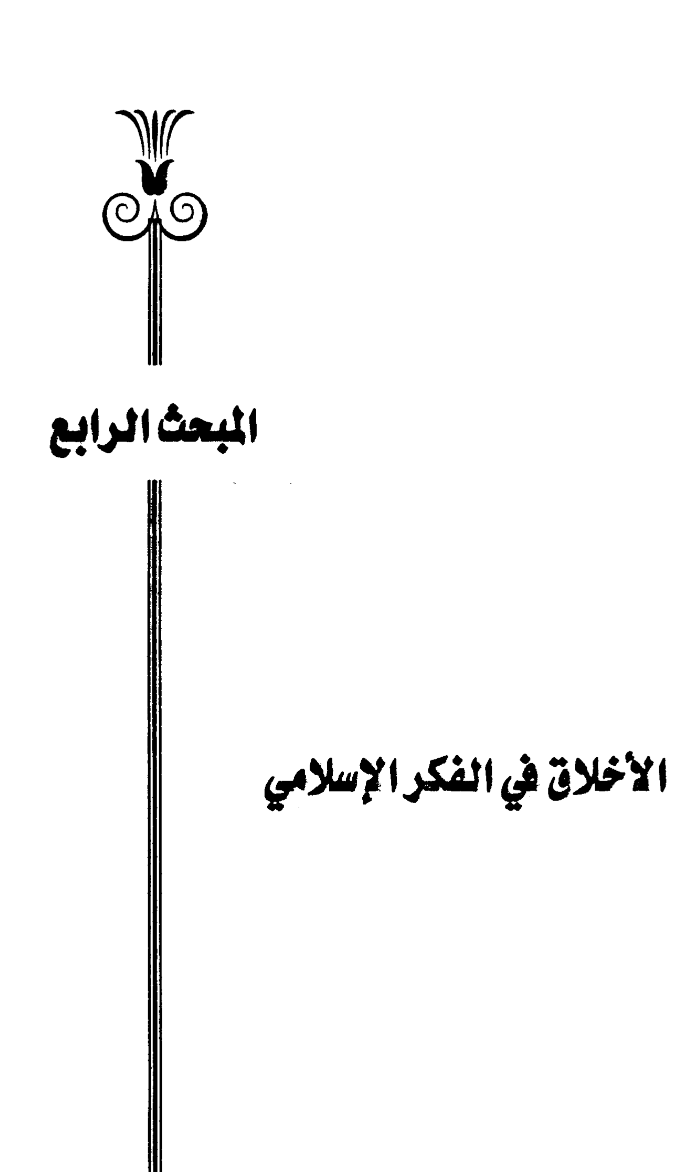
(٢) تاريخ الفلسفة الغربية ١/٣٧٨.

وربما يكون في هذا الحكم الأخير شيء من القسوة أو المبالغة، خاصة إذا لاحظنا ما في الكتاب من نسق منهجي، وصبر في تحليل الفضائل، وما كان للكتاب بعد ذلك من تأثير، ولكن الكتاب – مع ذلك – لا يتأبى على النقد الذي قدمنا نماذج منه في الفقرات السابقة.

ولعل ما قدمناه من آراء أفلاطون وأرسطو، وما جاء في ثنايا ذلك من إشارات إلى أقوال سقراط يعطي فكرة مناسبة عن تيار مهم من تيارات الفكر اليوناني، إن لم يكن أهمه، وقد كان له– بسبب أهميته هذه– تأثير ممتد فيما تلاه من عصور كما سبق القول. ومن الحق الاعتراف بوجود مدارس واتجاهات أخرى تعد ضرورية لتقديم صورة أشمل وأوفى عن هذا الفكر، ويصدق ذلك على ما ظهر من أفكار أخلاقية لدى السوفسطائيين الأبيقوريين والرواقيين وغيرهم، وربما يتسع المجال لهم في فرصة أخرى، إن شاء الله.

ولعل الفرصة قد صارت الآن سانحة للحديث عن الأخلاق في الفكر الإسلامي في مجالاته المختلفة، وهذا موضوع المبحث التالي، وسنمهد له بحديث موجز عن الأخلاق عند العرب قبل الإسلام.





المبحث الرابع

الأخلاق في الفكر الإسلامي

المبحث الرابع

الأخلاق في الفكر الإسلامي

تمهيد:

يحسُن – قبل أن نتحدث عن الأخلاق في الإسلام– أن نتوقف قليلا لنلقي شيئا من الضوء على أخلاق العرب قبل الإسلام، بوصفها تلك الأخلاق التي أشرقت عليها أنوار هذا الدين الإلهي الذي ختم الله به الرسالات.

وتوصف تلك الفترة التي سبقت الإسلام بأنها عصر "الجاهلية" وهو وصف ورد في بعض آيات القرآن الكريم، وفي بعض حديث رسول الله (ﷺ) كقوله لأبي ذر الغفاري رضي الله عنه حين عَيَّر أحد الناس بأمه "**إنك امرؤ فيك جاهلية**"(١) وربما كان المقصود من ذلك الإشارة إلى ما كان عليه بعض العرب من نزوع إلى العدوان والظلم والتفاخر بالأحساب والأنساب والتهور وسرعة الانفعال، وعدم اتصافهم بصفة الحلم، التي تتضمن الصبر والحكمة، وتضاد الطيش والحمق والسفه، ولذلك كان من أعظم وصايا الله تعالى لرسوله (ﷺ) ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩] وكان من وصايا النبي (ﷺ) للصائم قوله: "**إذا أصبح أحدكم يوما صائما فلا يرفث ولا يجهل**"(٢).

ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن جميع العرب كانوا بهذه الصفات الذميمة، فلقد كان من بينهم من يتصف بالقيم الأخلاقية الفاضلة، بل كان من

---

(١) صحيح البخارى، كتاب الإيمان، باب المعاصى من أمر الجاهلية... ١/١٣.

(٢) صحيح مسلم، بشرح النووى، كتاب الصوم، باب ندب الصائم، إذا دُعى إلى طعام، ولم يُرد الإفطار ... ٣/ ٢٠٥، وانظر مسند أحمد ٢/ ٢٤٥، ٢٥٧ ومواطن أخرى.

بينهم من يدعو إلى التخلق بالخلق الجميل الحسن، ويعمل على إقرار الحق، ودفع الظلم وإعانة الضعيف، وفي ضوء ذلك يمكن أن نفهم حديث الرسول (ﷺ) الذي يقول فيه: "الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"[1]، كما نفهم أيضا إشادة الرسول بحلف الفضول، الذي تعاقد فيه رجال من قريش وتعاهدوا على ألا يروا بمكة مظلوما من أهلها ومن غيرهم إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ينال صاحب الحق حقه، وقد قال الرسول (ﷺ) عنه "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو أُدْعَى به في الإسلام لأجبت"[2].

كذلك كان العرب على بقية من دين إبراهيم الخليل (عليه السلام)؛ ولذلك كانوا يعظمون البيت الحرام ويحجون إليه، ويمنعون القتل فيه، وكان الرجل يلقى به قاتل أبيه أو أخيه فلا يتعرض له بسوء.

وإذا كان عبد الله بن عباس يقول إن "الشعر ديوان العرب" فإن الرجوع إلى أشعار الجاهليين يقدم لنا بعض الملامح للأخلاق التي كانوا يتخلقون بها ويتعاملون على أساسها[3]، وقد كانوا يرون أن الجمال ليس هو جمال الزي والملبس وإنما هو جمال الخلق الكريم والخلال الحسنة التي تورث الحمد وحسن الذكر.

---

(١) مسند أحمد ٢/ ٥٣٩.

(٢) سيرة ابن هشام، تحقيق، مصطفى السقا وآخرين، طبع مصطفى البابى الحلبى ط٢/١٩٥٥- ١/ ١٣٤.

(٣) وظهر ذلك لدى بعض خطبائهم الكبار من أمثال : أكثم بن صيفي الذي وصف بأنه حكيم العرب، انظر على سبيل المثال بعض أقواله في العقد الفريد لابن عبد ربه، طبع الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٤ جـ ١/ ٢٦٣، ٢٦٤، جـ ٢/ ١١، ١٢ ومواضع أخرى.

لـــيس الجمـــال بمئـــزر   فـــاعلم وإن رُديـــتَ بُـــردا
إن الجمــــــال معـــــادن   ومناقـــب أورثـــن حمـــدا

وسنحاول أن نعرض لبعض الصفات التي كـانوا يتخلقـون بهـا أو يتمدحون بها على نحو يدعو إلى التخلق بها.

١ -الشجاعة:

وقد كان هذا الخلق يرجع إلى ظروف معيشتهم وبيئتهم، فلقـد كـانوا يعيشون في بيئة قاحلة يقل فيها الزاد، ويندر فيها الزرع، ويصعب فيها تدبير المأكل والطعام، وقد كانت المحافظة على المراعي والقطعان محافظة علـى الحياة ذاتها، ولذلك استماتوا في الدفاع عنها، وبذلوا في سبيل ذلك أرواحهم، كما ساعد على تخلقهم بهذا الخلق أنه كان عليهم أن يقومـوا بالـدفاع عـن أنفسهم، فلم تكن هنالك حكومة مركزية تتولى إقرار الأمن وحفـظ النظـام، والعمل على سيادة العدل بين رعاياها، ولذلك كان أهل البـدو أقـرب إلـى الشجاعة، كما يقول ابن خلدون، من أهل الحضر الذين يعتمدون على قـوة الدولة وجيشها فيما يتحقق لهم من أمن، فهو لا يتولون ذلك بأنفسهم، ولـذلك ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وأصـبحوا كالأبنـاء الـذين يعتمدون على آبائهم في حمايتهم، حتى صار ذلك لهم خلقـا يتنـزل منـزل الطبيعة، أما أهل البدو فإنهم يقومون بالدفاع عن أنفسـهم. لتفـردهم عـن المجتمع وبعدهم عمن يحميهم، ولذلك "صار لهم البأس خلقا، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع، أو استفزهم صارخ"[١].

ولهذا كان من مفاخر العرب الشجاعة في الحرب والدفاع عن القبيلـة والموت مواجهة لا فرارا، ومن أقوالهم في ذلك:

(١) مقدمة ابن خلدون طبعة الشعب ١١٤.

تعدو الذئاب على من لا ذئاب له   وتتقى صولة المستأسد الحامي

وما مات منا سيد حَتْفَ أنفه   ولا طل منا حيث كان قتيل

تسيل على حد الظبات نفوسنا   وليست على غير الظبات تسيل

فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا   ولكن على أقدامنا تقطر الدما (1)

ولذلك نهوا عن قبول الضيم مخافة العار والاحتقار، ودعوا إلى الحرص على الكرامة، وإن أدى ذلك إلى الهلاك، وكان من آثار اتصافهم بهذه الصفات أنهم كانوا يهبون إلى نجدة من يستغيث بهم دون أن يسألوه عن سبب استغاثته.

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا(2)

وقد يتطرف بعضهم فيجعل الإغارة على الناس شغله الشاغل، حتى ولو لم يتوجه إليه هؤلاء بإساءة أو عدوان، بل قد تكون الإغارة على الحلفاء والأخوان أحيانا:

وأحيانا نكر على أخينا   إذا ما لم نجد إلا أخانا (3)

وفي ضوء هذا التطرف تكون الدعوة إلى المسالمة عارا، والتعامل بالحسنى سُبَّةً ومذمَّة، ولذلك هجا أحد الشعراء قومه وسخر منهم سخرية مريرة لأنهم:

يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة   ومن إساءة أهل السوء إحسانا

كأن ربك لم يخلق لخشيته   سواهُمُ من جميع الناس إنسانا

---

(1) أبو تمام : ديوان الحماسة بشرح التبريزي طبع المكتبة الأزهرية ط ١٩٣٧/٣ جـ ٢٩/١، ٦١.

(2) السابق ٥/١، وكذا ٣٣.

(3) ابن قتيبة : عيون الأخيار طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ - ١٩١/٢

فليت لي بهمُو قومًا إذا ركبــوا   شنُّوا الإغارة فرسانا وركبانا (١)

وحاول أحد الشعراء أن يعلل ذلك بقوله:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد   ذا عفــةٍ فلعلــةٍ لا يظلــم

ولكن هذا التطرف في الاتصاف بالشجاعة قد وجد مــن العــرب مــن يتصدى له معلنا أن البأس ينبغي أن يتوجه إلى الظالمين، وأنَّ على الإنسان ألا يتصف بالبغي والعدوان لأن الظلم مرتعة وخيم:

وما بي على من لان لي من شراسة   ولكنني فــظٌ أبــيٌّ علــى القسْـرِ

وقال آخر:

والبغـــي يصـــرع أهلـــه   والظلـــمُ مرتعـــهُ وخـــيم (٢)

٢- وكذلك كان من أخلاق العرب الجود والكرم، وهــذا خلــق كانــت تستوجبه وتتطلبه البيئة أيضا؛ لأن ندرة الخيرات تغري بالبخل والشح، وقــد دعا إليها كذلك ما كان يقع للمسافر في جنبات الصحراء الواسعة مــن نفــاد للزاد والطعام، وشدة الحاجة إلى من يجود عليه ليحفظ عليه وعلى راحلتــه الحياة، لذلك كان الكرم صفة حميدة وقيمة عليا حرص كثير من الناس على الاتصاف بها، وكان من مظاهر الكرم لديهم أنهم كانوا لا ينتظــرون حتــى يصل الناس إليهم بل إنهم كانوا يوقدون النيران في ظلمة الليل حتى يهتــدي بها السائرون، فإذا ما جاءوا إليهم قدموا لهم الطعام؛ بل وجدنا مــنهم مــن يفتخر بأنه لا يجود على الأباعد من الناس، وإنما يشــمل بجــوده وتفضــله الأقارب أيضا:

أجود علـــى الأباعـــد باجتـــداء   ولم أحرم ذوي قربـــى وإصـــر

---

(١) ديوان الحماسة : ٥/١.

(٢) السابق : ٢٧/١، ٤٧/٢.

وكان بعضهم ينبه إلى أن العطاء الحقيقي ليس هو ما يكون عن سـعة في العيش وكثرة الرزق، ولكنه هو الذي يكون عند قلة المال وضـيق ذات اليد:

ليس العطاءُ من الفُضول سماحةً حتى تجُود وما لـديك قليـلُ (1)

٣- وكان من الأخلاق المحمودة لديهم الحلم وسعة الصدر، والتحكم في الانفعالات الجامحة والعواطف الثائرة، وكانوا يرون ذلك أثرا من آثار ضبط النفس والاستعلاء على رعونتها، كما كانوا يرون أن عدم الاتصـاف بهـذه الصفة الكريمة يجعل الإنسان معرضا للوقوع في الخطأ بما يترتب عليه من لوم اللائمين:

إذا الحلمُ لم يغلبْ لك الجهل لم تزل عليك بُروق جمَّة ورواعـد (2)

ولقد ضرب بعضهم في الحلم أمثلة ونماذج جديرة بالاعتبار والتقـدير، ومن هؤلاء، قيس بن عاصم المنقري الذي كان الناس يقـدرون فيـه هـذه الصفة، وقد قيل للأحنف بن قيس : ما أحلمك !!، فقال تعلمت الحلم من قيس بن عاصم المنقري، الذي كان جالسا بفناء بيته، فدخل عليه جماعـة، فـيهم مقتول ومكتوف، وقالوا له : هذا ابنك، قتله ابن أخيك، فلم يقطع ما كان قـد بدأه من كلام، ولم تتغير له جلسة. فلما فرغ من كلامه التفت إلى أحد أبنائـه وقال له : قم فأطْلِق ابن عمك، وادفن أخاك، واحمل إلى أمه مائة من الإبل؛ فإنها غريبة. ثم أنشد شعرا يذكر فيه مفاخر قومه ومآثرهم ومكارمهم، مـن شرف النسب وطهره، وعفه لسانهم، وكرم عنصرهم، وعفتهم عن عيـوب

---

(١) السابق : ٣٤٣/٢ ، وانظر دواعى أخرى للكرم، في كتاب: الفتـوة عنـد العـرب، للأستاذ عمر الدسوقي، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٦٦، ص٦٤ – ٦٧.

(٢) السابق : ٥١/٢.

جارهم، وحفظهم لحقوقه، ثم أقبل على ابن أخيه، قائلا له : " قتلت قرابتك، وقطعت رحمك، وأقللت عددك، لا يبعد الله غيرك" [1].

٤- كذلك كان من الأخلاق المحمودة لديهم العفة والبعد عن الرذائل الخلقية، وقد كانت من أهم فضائلهم التي يسعون إلى الاتصاف بها، كما كانت عاملا من عوامل فخرهم، ولذلك كان يقول قائلهم مادحًا [2]:

فتى عُزلت عنه الفواحشُ كلها فلم تختلط منه بلحم ولا دم

وكان عنترة العبسي يقول مفتخرًا بنفسه:

وأغضُّ طرفي ما بَدَتْ لي جارتي حتى يواري جارتي مَأواها

وكانت العفة تتضمن لديهم كذلك عفة اللسان عن فحسن القول، وعفة الضمير عن قصد السوء ولذلك كان من وصاياهم:

وإذا تشاجر في فؤادك مرة أمران فاعمد للأعفِّ الأجمل

وكانوا يرون أن سلامة العرض مما يشينه أمر يقدّم على كل أمر، وأن ذلك هو الجمال الحقيقي الذي يقدم على كل جمال ظاهري:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميل [3]

ويضاف إلى ما سبق بعض الفضائل التي كان العرب ينزلونها في المقام الأعظم من أخلاقهم كالمروءة والصبر على الشدائد والسؤدد والوفاء بالعهد ونجدة الضعيف وحماية المستجير ونحو ذلك، وكانت أشعار

---

(١) عيون الأخبار ١/ ٢٨٦، ٢٨٧، وانظر : د/ محمد يوسف موسي: فلسفة الأخلاق في الإسلام، طبع الخانجى، ط٣/ ١٩٦٣، ص ١٤.

(٢) ديوان الحماسة : ٢/٣٥١.

(٣) السابق : ١/٢٨.

شعرائهم، وأقوال حكمائهم تعلي من شأن هذه الفضائل وتدعو إلـــى التخلـــق بها[1].

ويمكن القول بأن العرب قبل الإسلام كانت لهم نظرات ووصايا أخلاقية مستقاة في معظمها من الحكمة العملية[2]، المستخلصة من تجـــارب الحيـــاة، وظروف العيش التي كانت تطبع حياتهم وبيئتهم، ولعل بعضها كـــان أثـــرا من آثار إيمانهم بدين إبراهيم عليه السلام، لكن من المبالغـــة أن يقـــال إنـــه كانت لديهم نظريات فلسفية وأخلاقية مبنية بناء فلسفيا متكـــاملا؛ لأن ذلـــك يتطلب مستوى عاليا من التعليم والثقافة، وهو أمر لم يتيسر للعرب في أيـــام جاهليتهم [3] ولم يتم للعرب ذلك إلا بعد أن أشرقت عليهم أنـــوار الإســـلام. ويمكن أن نستحضر هنا ما قاله الشهرستاني في مقام حديثه عن حكمة العرب

---

(1) انظر فلسفة الأخلاق في الإسلام ص ٩ وما بعدها، وقد كان لبعض هذه القيم كالسؤدد والمروءة قيمة مركزية كبرى في الموروث العربى الخالص. انظر : د/ محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى، طبع مركز دراسات الوحدة العربيـــة، بيـــروت ط١/ ٢٠٠١، ص ٤٩٧، ٥٠٥، ٥٣٧.

(2) مما يستوقف النظر أن الدكتور جواد على لم يخصص في كتابه المفصّل، المكوّن من عشره مجلدات كبار، فقرة مستقلة للحديث عن أخلاق العرب، مع أنه تحـــدث عـــن تاريخهم وممالكهم وقبائلهم وأديانهم وعقليتهم وحياتهم العامـــة واليوميـــة ولغـــاتهم ولهجاتهم، ولكنه تناول هذا الجانـــب الأخلاقـــى تنـــاولاً مـــوجزا أو عـــابرا فـــي ضمن فقرات كتابه، انظر مثلا المجلد الخامس ٢٥- ٣٠، ٤١ ، ٦٨، ٨٧، ٨/ ٣٦٣ المفصل في تاريخ العرب قبل الإســـلام، دار العلـــم للملايـــين، مكتبـــة النهضـــة ط٣/ ١٩٨٠.

(3) قارن هنا بما يقوله د/ محمد يوسف موسى من أن زهيرا قال شـــعرا يتحـــدث فيـــه عما تكدث عنه سقراط من أن الفضيلة هى المعرفة وإن كان يعترف فيما بعد بـــأن زهيرا لم يتعمق الفكرة كما تعمقها سقراط انظر : فلسفة الأخلاق في الإســـلام : ٧، ١٧.

في الجاهلية، فقد وصف حكماء العرب بأنهم شـرذمة قليلـون، وأن أكثـر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر [1].

أولا : الأخلاق في القرآن والسنة :

١- بعث الله محمدا (ﷺ) برسالة الإسلام رحمة للعالمين، وقـد كانـت الأخلاق طابع هذه الرسالة وشعارها، وفي ذلك يقول الرسول الكريم صـلى الله عليه وسلم "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[2] وفي الحديث أن رجلا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين يديه فقال : يا رسـول الله مـا الدين؟ فقال: حسن الخلق -فأتاه من جهة يمينه فقال: يا رسول الله ما الدين؟ قال: حسن الخلق" وكذلك قال له حين جاءه من قبل شماله -وقد جعل رسول الله (ﷺ) سوء الخلق هو الشؤم، لأنه يجعل صاحبه موضع بغض الله تعالى؛ ولأنه يحبط العمل، ولذلك كان حسن الخلق من وصايا رسول الله صـلى الله عليه وسلم إلى المسلمين، لأنه أثقل ما يوضع في الميزان يوم الحساب، ولأنه يقرب صاحبه من رسول الله يوم القيامة: "**إن من أحبكم إليَّ وأقربكم منـي مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا**"

وقد كان رسول الله (ﷺ) يتوجه إلى الله بالدعاء أن يُحَسِّن خُلُقَـه كمـا

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم المطبعـة الأدبيـة – مصـر ط١٣١٧/١ هـ وانظر: طبقات الأمم لصاعد الأندلسي تحقيق شيخو ، بيروت ١٩١٢ ص ٤٢، ٤٥. وينبغي ألا يفهم من هذا أن العرب يتصفون بقصور في عقـولهم، أو ضعف في ملكاتهم، كما ذهب إلى ذلك بعض دعـاة العنصـرية فـي الفكـر مـن المستشرقين وغيرهم. انظر عرضا لرأيهم ونقدا لـه لدى الشـيخ مصـطفى عبـد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنـة التـأليف والترجمـة والنشـر ط ١٩٦٦/٣ ص ٩ وما بعدها، ود/ إبراهيم مدكور : في الفلسـفة الإسـلامية مـنهج وتطبيقه، دار المعارف ط ١٩٦٨/٢ –جـ ١ ص ١٥ وما بعدها.

(٢) سبق تخريجه .

حَسَّن خُلُقه، وكان يقول في افتتاح الصلاة: اللهم اهدني لأحسن الأخـلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت[1].

● وقد كان هذا الطابع الخلقي واضحًا في أذهان صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ الأيام الأولى لدخولهم تحت راية الإسلام، فلم تغب عـن عقولهم سماتُ الإسلام الخلقية التي أودعها الله تعـالى عقائـد هـذا الـدين وشرائعه ومعاملاته، بل إنهم كانوا يدركون نعمة الله عليهم فيما تضمنه هذا الدين من مكارم الأخلاق، ويمكن أن نستشف ذلك من حديث جعفر بن أبـي طالب (ﷺ) حين قام يشرح للنجاشيّ ملك الحبشة خصائص هذا الدين، الذي من أجله حاربهم مشركو مكة حتى اضطروهم إلى ترك ديارهم وأوطـانهم: "كُنَّا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأتي الفـواحش، ونقطـع الأرحـام، ونُسيء الجوار، يأكل القويُّ منا الضعيف، فكُنَّا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فـدعانا إلـى الله لنوحِّـدَهُ ونعبده... وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصـلة الـرحم، وحسـن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات"[2].

---

(١) انظر أحاديث كثيرة تتعلق بحسن الخلق في الأدب المفرد للبخـارى، طبـع مكتبـة الآداب، ٨٣ – ٨٩، ١٧٢، وسنن الترمذى، انظر : أبواب البر والصلة عن رسـول الله (ﷺ) ٣/٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩ وكذا جامع الأصول لابن الأثير الجزرى، تحقيـق عبد القادر الأرناؤوط – مكتبة الحلوانى ١٩٧٠ – مجلد ٣/٤ – ٨، ومنتخب كنـز العمال للمتقى الهندى بهامش مسند الإمام أحمد، طبع المكتب الإسلامى – بيروت ط ١٩٨٣/٤ انظر ١٣٠/١ – ١٣٤ وانظر الإحياء للغزالى طبع الحلبـى ٦٤/٣ – ٦٧ وينبغى ملاحظة أن الحديث عن الخلق قد يأتى في بعض كتب الحديث تحت عنوان الأدب أو البر أو الزهد أو الرقائق أو نحو ذلك.

(٢) راجع سيرة ابن هشام ٢٣٦/١.

ولقد كان هذا الطابع الخلقي بارزًا كذلك في وصايا الإسلام العامة بمكارم الأخلاق، ولذلك كأن الناس حين تعرض عليهم هذه الوصايا لا يملكون أنفسهم من الاعتراف بسمو دعوته، وعلو درجته ويتضح ذلك مما قاله أكثم بن صيفي – وهو حكيم من حكماء العرب في الجاهلية –حين سمع قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩] فقد قال لقومه مَحَرِّضا لهم على الدخول في الإسلام: "إني قد أراه يأمر بمكارم الأخلاق، وينهى عن ملائمها، فكونوا في هذا الأمر رءوسا، ولا تكونوا فيه أذنابا"[1]. ويتضح ذلك في حديث القرآن عن النماذج العليا، والمثل الرفيعة التي تمثلت قيم الإسلام وطبقت مبادئه وتعاليمه فكانت أهلا لثناء الله عليها ووعده لها بالثواب الجميل والنعيم المقيم، كحديث القرآن عن "المتقين" وعن "أولي الألباب" وعن "عباد الرحمن" وعن "المؤمنين" وآيات القرآن في هذا المعنى كثيرة، وسنكتفي هنا ببعض الآيات:

﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾[اللبقرة: ١٧٧].

﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلا يَنْقُضُونَ

(١) تفسير ابن كثير طبعة الشعب ٤/٥١٥.

الْمِيثَاقَ ۞ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ۞ وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴾[الرعد :١٩ – ٢٢] (١).

ويمكن القول – دون أن يكون في ذلك مبالغة – بأن "المعنى الأخلاقي" كامن في عقائد الإسلام وتشريعاته، فهي جميعا تبتغي تهذيب النفس وإصلاح المجتمع والرقي بالأخلاق إلى أرفع المنازل وأكرمها.

فأما العقائد فإنها تتمثل في أساسها في الإيمان بالله واليوم الآخر، وكل منهما ذو صلة بالأخلاق لا تخفي، فالإيمان بالله تعالى: ربا وخالقا وإلهًا معبودا لا شريك له، يقتضي الإيمان بعلمه المحيط وإرادته المطلقة وقدرته النافذة، وهذا يورث النفس صفة المراقبة له، والحياء منه، والثقة به، والتوكل عليه، والرضا بقضائه، والصبر على بلائه، والشكر على نعمائه، والمحبة له، وهي – جميعا – من أعظم أخلاق الإسلام، كما يترتب على هذا الإيمان تحرر الإنسان من العبودية لغير الله، لأن من سوى الله تعالى لا يملك لنفسه – فضلا عن غيره – ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا، ومن شأن هذا الاعتقاد أن يملأ الإنسان ثقة بربه، وهذا يستخرج من نفسه مشاعر الضعف أمام الناس أو الإحساس بالضآلة إزاءهم؛ لأنه مستند بأيمانه إلى قوة الله التي لا تقهر، محمي بحماه الذي لا ينال ولا يضام.

(١) يمكن الرجوع إلى الآيات ٢ – ٤ من سورة الأنفال ، والآيات ٢٣– ٣٩ من سورة الإسراء، والآيات ١ – ١١ من سورة المؤمنون، والآيات ٦٣ – ٧٦ من سورة الفرقان والآيات ١٩ – ٣٥ من سورة المعارج وآيات كثيرة أخرى، وفيها تبرز الأخلاق بصورة واضحة إلى جانب عقائد الإسلام وعباداته وتشريعاته وأحكامه.

وأما الإيمان باليوم الآخر فإن من شأنه أن يدفع الإنسان إلى الامتثال لأوامر الله تعالى وإلى التخلق بأخلاق الإسلام؛ لأن الله سيجمع الخلائق بين يديه ليحاسبهم على ما قدمت أيديهم، ولن يستوي أمام العدل الإلهي المسيء والمحسن، ﴿ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[ن: ٣٥، ٣٦]، ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ [ص: ٢٨].

وليس المعنى الأخلاقي بعيد الصلة عن العبادات أيضا، فالصلاة التي هي عماد الدين لا تبلغ درجة القبول عند الله تعالى حتى تنهى صاحبها عن الرذائل الأخلاقية ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، والزكاة شرعها الله تعالى تطهيرًا للمال ولصاحبه من رذائل الشح والبخل، ولذلك قال الله في مقام تشريعها ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣] وأما الصيام فقد شرط رسول الله (ﷺ) لقبوله أن ينهي صاحبه عن الأخلاق الذميمة "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه"[١] وقد قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن فلانة تصوم النهار وتقوم الليل وهي سيئة الخلق وتؤذي جيرانها بلسانها فقال: لا خير فيها هي من أهل النار [٢].

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم ٢٢٨/٢.

(٢) الأحياء ١٨٠/٣ وقال الحافظ العراقى في تخريجه : أخرجه ابن حبان والحاكم من حديث أبى هريرة، وانظر اتحاف المتقين للزبيدى ٧/ ٣١٩ وكنز العمال في سنن الأقوال للمتقى الهندى حديث رقم ٢٥٦١٥.

وأما الحج فإن الله تعالى أوصى قاصده بأن يكف لسانه عن الفحش والجدال وسوء المقال، وأمره بالتقوى التي هي غاية الأخلاق وتاجها ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾[البقرة: ١٩٧]. (١).

ثم لم تكن المعاملات في الإسلام بعيدة عن ملاحظة الجانب الأخلاقي، ولذلك كان من وصايا الرسول (ﷺ) الدعوة إلى السماحة في البيع والشراء واستيفاء الحقوق، وكان من وصاياه الوصية بمراقبة الله عز وجل في الشركة حتى تتنزل بركة الله على الشركاء، وكان منها: النهي عن الغش وتطفيف الكيل والميزان لما يؤديان إليه من مظالم، ولما يدلان عليه من قلة الورع وقلة مراقبة الله عز وجل وعدم الحذر من عقابه، وكان من وصاياه في الزواج الحرص على ذات الدين معللا ذلك بما يتحقق للزوجة الصالحة من كريم الأخلاق مع زوجها "إن أمرها أطاعته، وإن نظر إليها سرته، وإن أقسم عليها أبرته، وإن غاب عنها نصحته في نفسها وماله" (٢).

ثم كان من عناية الإسلام بالأخلاق أنه دعا إلى أن يتواصى الناس بالحق وإلى أن يكون من بينهم ﴿ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران : ١٠٥] وجعل ذلك من خصائص الأمة المستخلفة من الله البالغة في مرضاة الله أرفع المقامات ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران:١٠٥].

---

(١) انظر كذلك سورة الحج.

(٢) سنن ابن ماجة، طبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب النكاح، باب أفضل النساء ١/ ٥٩٦، ٥٩٧ الحديث رقم ١٨٥٧.

ثم تأتي "الحدود" لتمثل عنصر الردع للذين يخرجون على عقائد الدين وقيمه وشرائعه، ولتكون سياجا يحمي أهل الحق من أهل الباطل ولتحفظ على الناس دينهم وأخلاقهم وأعراضهم وأموالهم.

وهكذا تتغلغل الأخلاق في بناء الإسلام كله، ولذلك كان طبيعيا أن ترتبط درجة الأخلاق بدرجة الإيمان، فكلما تأصل الإيمان في القلب ورسخ فيه تأصلت الأخلاق ورسخت، ويوضح ابن خلدون هذا المعنى بقوله: "إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال (ﷺ): لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" وفي حديث هرقل لما سأل أبو سفيان بن حرب عن النبي (ﷺ) وأحواله، فقال في أصحابه: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه؟ قال: لا. قال: وكذلك الأيمان حين تخالط بشاشته القلوب". ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت في القلب عَسُرَ على النفس مخالفتها. شأن الملكات إذا استقرت، فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة"[1].

ولذلك كان طبيعيا أن ينفي الله الإيمان بالدين عمن يقعون في بعض الرذائل لأن مقتضى الدين البعد عنها ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ۝ فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ۝ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: ١- ٣].

وكذلك فعل الرسول (ﷺ) حين قال: "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له"[2].

ويتضح من النظر المستقصى في القرآن والسنة أن الأخلاق تسرى في

(١) مقدمة ابن خلدون : ٤٢٦، وارجع في سؤال هرقل وإجابة أبي سفيان إلى أول صحيح البخارى، باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول (ﷺ) ١/ ٥، ٦.
(٢) مسند أحمد ١٣٥/٣، ١٥٤.

كل جوانب التشريعات الإسلامية، ويمكن أن نجدها في كل مجال من مجالاتها، فهي ملحوظة في الزواج والعشرة، والقرابة والصحبة والجوار، والبيع والشراء، ومراعاة حقوق الضعفاء والمساكين واليتامى وأصحاب الحاجات، بل إنها ملحوظة عند تعذر استمرار الحياة الزوجية، ثم هي مطلوبة حتى مع المخالفين، وفي الحرب، ومع أهل الأديان الأخرى بل هي مطلوبة حتى في التعامل مع الحيوان، وقد وردت في هذه الأمور كلها آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، تجمع بين الدعوة والقول والعمل، وترسم المثل الأعلى الذي ينبغي أن يتطلع إليه المؤمنون [1].

وللأخلاق في الإسلام خصائص يمكن أن نشير من بينها إلى ما يلي:

أ- أن القرآن حين يعرض مبادئه المتمثلة في الدعوة إلى الحق والفضيلة والخير والمعروف لا يكتفي بالعرض النظري المجرد، ولا يتوقف عند حد التذكير بهذه المبادئ، بل إنه يضيف إليها ما يدل على إمكان وقوعها في دنيا الواقع، ولعل ذلك كان هدفا من أهداف القصص القرآني الذي حفل بالنماذج الخلقية الرفيعة، وخاصة ما يتعلق منها بقصص الأنبياء، التي تحدثت عنهم وعن أتباعهم ممن سارعوا إلى الإيمان بهم، حيث كان هؤلاء يقدمون مثلا رفيعة للصلابة في الحق، والصبر على الشدائد، والثقة بوعد الله، كما كانوا نماذج للطاعة والوفاء والرضاء بالقضاء والشكر على أنعم الله، ويكفي أن نشير هنا إلى قصة إبراهيم واستجابته لما أمره الله به في الرؤيا من ذبحه لولده، وقصة يوسف وصبره على ما ابتلى به حتى أفاء الله

---

(١) لا يتسع المقام لذكر كل هذه التفصيلات، ويمكن الرجوع إليها في كتب الحديث النبوى، ككتب الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم، ونحوها، وانظر سبيل المثال: رياض الصالحين للنووى، والترغيب والترهيب للمنذرى، وجامع الأصول لابن الأثير، وكنز العمال للمتقى الهندى، وكتب الشمائل النبوية .

عليه نعمته، وشكر سليمان لنعمة الله، وصبر أيوب على ما ابتلاه الله، وإيمان سحرة فرعون برب موسى، وإصرارهم على الحق على الرغم مـــن تهديـــد فرعون لهم بالصلب والعذاب.

وكذلك كان يتضمن القصص القرآني التحذير مـــن بعـــض المنكـــرات والرذائل الأخلاقية على نحو يدفع إلى البعد عنها والتحرز منها، ومن هـــذه القصص قصة صاحب الجنتين التي رويت في سورة الكهف، وقصة أصحاب الجنة التي ذكرت في سورة ن، وقصة هذا الذي عاهد الله علـــى التصـــدق والصلاح ثم خان عهده مع الله، وهي مذكورة في سورة التوبة، ومعنى هذه الخاصية أن أخلاق الإسلام ليست مُثُلاً معلقة في الهواء، وإنما هي أخـــلاق تجمع بين النظرية والتطبيق، ولقد كان تطبيقها الأعظم والأكرم متمثّلا فـــي أخلاق رسول الله (ﷺ) الذي وصفه الله بقوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [ن: ٤]، ثم كانت ممثلة من بعده على نحو يدعو إلى الإعجاب في صـــحابته الذين اقتبسوا من أنواره ما رفعهم عند الله وعند الناس مكانا عليا.

ب- إن الأخلاق في الإسلام تبرأ من فكرة العنصرية، وتتصف بالغيرية والإيثار، فلم تكن الأخلاق في الإسلام كأخلاق الجاهلية التي كانت تقوم على العصبية، بل إن الإسلام عدّل من هذه النظرة الضيقة، فلـــم يجعـــل نصـــرة المسلم مقصورة على قبيلته، بل جعل النصرة للمسلمين جميعا، لأنهم جميعا أخوة في الدين الذي أظلهم الله بلوائه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ ثم لم يجعـــل النصرة بالحق والباطل وإنما جعلها نصرة في الحق فقط وجعل من نصـــرة المؤمن لأخيه أن يكفه عن الظلم وأن يمنعه عن العدوان.

وبمقتضى الأخوة في الإيمان يمتنع المؤمن من ظلم أخيه بأي نوع مـــن أنواع الظلم، والإيذاء حتى بالكلمة الجارحة أو النظرة المؤذية **"فالمسلم مـــن سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه النـــاس علـــى دمـــائهم**

وأموالهم" وأدنى درجات الإيمان أن يكف المسلم عن إخوانه الأذى "**بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم**" ولذلك نُهي المسلم عن التجسس والتحسس والتباغض والتنافر، وكانت الوصية للمسلمين أن يكونوا عباد الله إخوانا، وقد مثلهم الرسول (ﷺ) بالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى[1]، فإذا ارتفع المسلم في الإسلام درجات لم يكتف بأن يمنع عن الناس شره، بل يضيف إلى ذلك أن يحب لهم من الخير ما يحب لنفسه "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" ولذلك كان من أخلاق هذا المسلم أن يهتم بأمر المسلمين لأنه "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم" ولذلك يكون الله في عونهم "لأن الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه" وهو بمقتضى هذا الإيمان يعينهم ويستر عوراتهم ويفرج كربهم، لأن "من ستر مؤمنا ستره الله في الدنيا والآخرة ومن فرج على معسر كربة من كرب الدنيا فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة".

فإذا بلغ المؤمن من الإيمان غايته ارتفع في الأخلاق مقاما يجعله يؤثر إخوانه على نفسه، ويقدم خيرهم على ما يبتغيه لنفسه من الخير، وقد وصف الله بذلك "الأنصار" الذين آثروا إخوانهم المهاجرين على أنفسهم، وقاسموهم أموالهم وديارهم، ولذلك مدحهم الله بذلك في قوله: ﴿ وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر: ٩].

وقد بلغ من سمو الأخلاق الإسلامية أنها دعت المسلمين إلى أن يتصفوا بالعدل حتى مع أعدائهم ﴿ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[المائدة: ٨].

---

(١) وردت في هذه المعاني أحاديث كثيرة، يمكن الرجوع إليها في كتب الحديث التي سبقت الإشارة إليها .

وهذا أمر لا يتصور في أخلاق الجاهلية، بل إن فيلسوفا كأرسطو قال إن مضرة العدو عدالة.

وإذا كانت الأخلاق الإسلامية تقوم على الأخوة والإيثار والعدالة، فإنها تقوم كذلك على الرحمة، وهي رحمة شاملة عامة لبني الإنسان جميعا، بل لهم وللحيوان أيضا، ولعلنا نذكر في هذا المقام حديث الرسول (ﷺ) عن تلك المرأة التي دخلت النار في هرة حبستها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض- وحديثه عن أنه **"في كل ذي كبد رطبة أجر"**.

ونستخلص مما سبق أن من خصائص الأخلاق الإسلامية أنها تقوم على دفع الأذى، ثم ترتقى إلى التعاون والرحمة والإيثار. وليس "الغير" أو الآخرون إذن أعداء للفرد يبتغون القضاء عليه، أو مصادرة حريته على نحو ما قال "سارتر" مثلا حين صور لنا أن الأغيار إنما وجدوا ليسلبوا المرء حريته التى هى جوهر وجوده، وحقيقة كينونته، أو ليقفوا حجر عثرة أمام تحقيق إمكاناته وغاياته، وهو أمر يكشف عن نظرة مليئة بالتشاؤم القاتم، والتوجس المريب، والخوف الدائم المتجدد؛ لأن الفرد في الإسلام ينظر إلى الآخرين على أنهم إخوانه، وهم ينظرون إليه – إذا ما ارتفعوا إلى المستوى الأخلاقي الذي يبتغيه الإسلام – هذه النظرة نفسها، وبهذا يتحقق للجميع أقصى قدر من التعاون والمحبة والإيثار، وينطبق هذا النقد على مذهب المنفعة أيضا حيث انتهى أحد أقطابه "بنتام" إلى تقديم مصلحة الفرد على مصلحة المجموع عند تعارضهما [1].

---

(١) انظر د/ يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، دار النهضة العربية ط ١٩٦٨/٥ ص ٢٦٢، ٢٦٦.

ثم ينطبق كذلك على ما قاله "هوبز" من أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأن كراهية الناس بعضهم لبعض كالغريزة أو الفطرة [1].

وفي ضوء ذلك أيضا يمكن أن نرفض ما ذهب إليه بعض الباحثين في حديثهم عن الأخلاق الإسلامية ووصفها بأنها تفتقد في الجماعة الإسلامية فكرة الأخوة الإنسانية [2]. وهو اتهام يدفعه ما سبق أن ما قدمناه من نصوص مؤكدة لهذه الإخوة الشاملة للإنسانية، وداعية للرحمة بالخلائق جميعا.

ج- اهتم الإسلام في وصاياه الأخلاقية اهتماما واضحا بالنية، فجعل الأعمال بالنيات "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[3] بل إنه جعل للنية الجانب الأكبر في تقويم العمل الأخلاقي "نية المرء خير من عمله "[4]، ولذلك يتقبل الله من الإنسان عمله ما دام قد أخلص النية لله فيه، حتى ولو لم يتحقق له في الظاهر ما كان يسعى إلى تحقيقه فعلا.

ولذلك تَقبَّل الله صدقة أحد أصحاب الصدقات مع أن صدقته وقعت في يد زانية، ووقعت ثانية في يد غني، ووقعت ثالثة في يد سارق، ولكن الله

---

(١) السابق : ٢٦٤

(٢) انظر :

Gregoire , Francois : Les grandes doctorines morales, P.U.F. 7 eme Edition 1978. P. 65

(٣) صحيح البخارى، باب كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله (ﷺ)، وهو يفتتح كتابه بهذا الحديث ٢/١، وقد أخرجه مسلم في صحيحة بلفظ إنما الأعمال بالنية، كتاب الإمارة، باب قوله (ﷺ) : انما الأعمال بالنية. صحيح مسلم بشرح النووى، طبعة الشعب ٤/ ٥٧١، ٥٧٢.

(٤) انظر الإحياء ٤٥٦/٤ وقد عقد فصلا لشرح هذا القول الشريف ٤٥٦/٤ وما بعدها، وانظر في تخريج هذا القول : كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلونى أحمد القلاش. مؤسسة الرسالة - بيروت ط ٣ ١٩٨٣، جـ ٢ ، ٤٣٠، ٤٣١

تقبل صدقته وقيل للرجل: "أما صدقتك فقد قبلت: أما أما الزانية فلعلها تستعف بها عن زناها، ولعل الغني يعتبر فينفق مما أعطاه الله، ولعل السارق يستعف بها عن سرقته" [1]، أما الذين لا يهتمون بتمحيص النية وتخليصها من شوائب الرياء والنفاق فإن عملهم غير مقبول، وهو عليهم وزر، بدل أن يكون لهم فيه أجر ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً ۞ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾[الكهف: ١٠٢، ١٠٣] ويقول الرسول (ﷺ) **"إن العبد ليعمل أعمالا حسنة فتصعد الملائكة بها في صحف مختمة فتلقى بين يدي الله تعالى فيقول: ألقوا هذه الصحيفة فإنه لم يرد بما فيها وجهي..."** [2].

● ولكن الإسلام لم يهتم بالنية وحدها، مع اعترافه بأهميتها، ذلك أنه أراد أن يحقق المؤمن نيته الطيبة في عمل صالح، ومن هنا جعل الإسلام العمل الصالح قرينا للإيمان وكذلك قال الرسول (ﷺ) "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد" [3] وفي هذا أفضل برهان على أن المسلك الحسن لا ينحصر في حسن النية وحده، ولا في دقة العمل وحدها؛ بل في مجموع من الشكل والمادة بحيث لا يمكن أن يستغنى أحدهما عن الآخر" [4].

---

(١) صحيح مسلم طبعة الشعب ٣/٦٠ ، ٦١.

(٢) الإحياء : ٤/٥٤١، بتخريج الحافظ العراقي.

(٣) صحيح البخارى كتاب الاعتصام بالسنة، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فاخطأ... ٨/ ١٥٦ وصحيح مسلم بشرح النووى: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور ٤/ ٣١٣.

(٤) د/ محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن ترجمة د/ عبد الصبور شاهين طبع مؤسسة الرسالة ط١/١٩٧٣ ص ٤٤٣

وفي اعتراف الإسلام بقيمة النية اعتراف بجوهر العمل الأخلاقي فالحق "أن النية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية بأسرها"[1].

وابتعد الإسلام بذلك عما يوجه إلى مذاهب الأخلاق التي تهتم بالنتائج وحدها كمذاهب اللذة والسعادة والمنفعة من نقد؛ لأنها بإغفالها للنية تكون عاجزة عن إصدار أي تقييم خلقي حقيقي، كما أنها تجعل اهتمامها مركزًا على الوسائل وحدها دون الغايات، وتهبط بما ينبغي أن يكون للأخلاق من قداسة وسمو، ثم راعى الإسلام – إلى جانب اهتمامه بالنية– ما يترتب على النية من آثار؛ لأن النتائج لها دور في تكييف العمل الخلقى لا ينبغي إغفاله، والحق أنه ليس في وسع الإنسان أن يقنع بإرادة العمل في سلبية وتراخ وتقاعس تام، وإنما لابد له من أن يأخذ على عاتقه مسئولية تحقيق ذلك العمل... وتبعا لذلك فإن هناك علاقة وثيقة بين الميل أو النية أو القصد من جهة، وبين نتائج الفعل من جهة أخرى [2].

د– يجمع "المثل الأعلى" الأخلاقي الإسلامي أو القيم التي يدعو الإسلام إلى تخلق أتباعه بها بين جانبين : الضبط والحرية، ونقصد بالضبط هنا أن هذا المثل يكون محددًا – في حدوده العليا والدنيا – في مصادر الإسلام الأساسية بحيث يكون محفوظًا من الفوضى أو التحريف، ثم يكون اللمسلم بعد ذلك أن يطبق هذا المبدأ في حدود طاقته وإمكاناته وظروفه، ويمكن أن نتمثل هنا بصنيع الإسلام إزاء العبادات، فالله تعالى قد فرض منها ما يجب على كل مسلم أداؤه بحيث يكون مقصرًا إذا لم ينفذه، ثم فتح باب التطوع واسعا ليتزود كل مسلم من طاعة الله بما يتيسر له. وينطبق ذلك على الأخلاق أيضا، فالمؤمن مطالب بأن يجتنب الحرام، فإذا ما توثقت عرى الإيمان في

(١) المشكلة الخلقية : ١٨٦ وأنظر ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) السابق : ٥٤ – ٥٩.

قلبه لم يكتف بأن يبتعد عن الحرام، بل إنه يتورع عن بعض الحلال خشية أن يقع في الحرام، وهكذا.

وبهذه الخاصية يفترق الإسلام عن تلك المذاهب الأخلاقية التي قامت على أساس التحرر التام من فكرة الإلزام، وهو ما يقول به بعض الفلاسفة المحدثين أمثال روه Rouh وجيو، وما يقول به أتباع الفلسفة الوجودية التي تجعل الإنسان الفرد هو الذي يحدد طبيعة القيم وهو الذي يختار منها ما يشاء، دون التزام بأوامر من مصدر خارجي عنه. ثم هو يبرأ من تلك الصورية القاسية التي تقع فيها بعض المذاهب الأخلاقية مثل مذهب كانط الذي يذهب إلى ضرورة تطبيق الواجب الأخلاقي على نحو قاس صارم لايتيح لمن يلتزم به أي قدر من الحرية أو التصرف في تطبيقه [1]. كما أنه يدعو إلى الاستعلاء عن كل ما يمكن أن يترتب على تطبيق الواجب من آثار، حتى ولو كانت آثارا طيبة لا تتنافى مع الأخلاق.

هـ- يتصف المثل الأعلى في الأخلاق الإسلامية بأنه يجمع بين المثالية التى تمثل أعلى ما يمكن الوصول إليه والواقعية التى تحتفظ بالحد الأدنى الذي لا يصح النزول عنه، وهو حد يتضمن قدْرا ليس بالقليل من الأخلاقية. وإن كان أقل مستوياتها العليا. وهو أيسر تطبيقا، وأقرب تحقيقا، ولذا يوصف بالواقعية، وهو لم يكتف بالمثالية وحدها حتى لا يكلف الناس الشطط، أو يقهر بعضهم على ما لا تستطيعه طبائعهم وأمزجتهم النفسية، وهو لم يكتف بالقدر الواقعي وحده حتى لا يحرم أصحاب القلوب المرهفة والعزائم القوية من أن يصعدوا في مدارج الكمال والارتقاء، وإنما جمع بين الأمرين معا

---

(١) انظر هنا : دستور الأخلاق في القرآن ص١١١ وما بعدها ، ود/ السيد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع – دار المعارف ١٩٨٠ ص ٦٨، ٨٣ ، د/ هويدي. مقدمة في الفلسفة العامة ص ٢١٤

على نحو يتيح لأتباعه حرية الحركة بين القطبين على قدر تحقق كل منهم بأخلاق الإسلام، ويمكن أن نتمثل هنا بما قدمه الإسلام حول حق الإنسان في أن ينتصف لنفسه وينتصر لها إذا ما وقع عليها بغي أو عدوان، فقد أقر الإسلام لأتباعه هذا الحق، ولم يحرمه عليهم؛ اعترافا بالمشاعر والأحاسيس الطبيعية الفطرية التى تجد راحتها في الرد على الظلم، وردع صاحبه، ولذلك يقول تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ۞ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ...﴾ [الشورى: ٣٩، ٤٠] ولكن الإسلام بعد أن يقر لصاحب الحق بهذا الحق، يفتح له باب التسامي على الانفعال الثائر والإحساس الهائج، ويرغبه في العفو والصفح، لينال فضل الله وحسن مثوبته ﴿ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ [الشورى: ٤٠] ثم يبين القرآن أن ذلك مقام لا يستطيعه إلا ذوو العزائم القوية، والإرادة الصلبة ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴾ [الشورى: ٤٣] وفي ذلك كله اعتراف بفطرة الإنسان، وترغيب له في الوقت نفسه أن يتخلق بهذا الخلق النبيل، بل إن الإسلام ليرفع المسلم إلى درجات عليا يقوم فيها المساء إليه بالإحسان إلى من أساء إليه مترفعا على مشاعره، متغاضيا عن نوازع النفس في البطش والانتقام ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[النور: ٢٢] [١].

و-ترجع الأخلاق الإسلامية في مصدرها – كما يرجع الإسلام كله – إلى الله عز وجل.

---

(١) انظر في سبب نزولها : تفسير القرطبى ط الشعب ص ٤٥٩٩، ثم انظر الآية ١٣٣ من سورة آل عمران والآيتين ١٢٦، ١٢٧ من سورة النحل، والآيتين ٣٤، ٣٥ من سورة فصلت، إلى آيات وأحاديث كثيرة تقرر هذه المعاني.

ولكن إرجاع هذه الأخلاق إلى الله ليس إسنادًا لها إلى قـوة غاشـمة أو سلطة متجبرة [1]؛ بل إن ذلك يعني إرجاعها إلى من هو موصوف بالكمـال كله؛ إذ هو ذو العلم الشامل، والحكمة والتامة والرحمـة العامـة، والخيـر المطلق، والحق الكامل. فالله تعـالى يقـول : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَٰكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [يونس: ٤٤] وهو ينادي عباده نداء رحمـة وإشفاق قائلا: " **يا عبادي إن حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرمـا مـا بينكم ألا لا تظالموا**" [2]. بل إن علاقته بعباده لا تقف عند حد منع الظلم عنهم بل تتعدى ذلك إلى الرحمـة بهـم ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [الأنعام: ٥٤] ثم إن الله عز وجل لا يتوقف في تشريعه عند حد الرحمة بـل يتعامل مع خلقه انطلاقا من فضله وبره وكرمه، ولذلك يعفو عن السـيئات، ويغفر الزلات، ويضاعف الحسنات، ويدخل عباده جنته برحمته التـى هـى خير لهم من أعمالهم، ثم كان تشريعه لهم خاليا من الحرج والمشـقة ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] كما رفع الحرج عنهم فيما لم تتعمده قلوبهم ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ [الأحزاب: ٥] وفيما لا تصل إليه قواهم ﴿ لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [التوبة: ٩١].

ثم نهى الشرع عن التشدد والمبالغة والإسراف حتى في الطاعة، ولذلك كان الرسول (ﷺ) يقول: "**إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، وإنـه لـن**

(١) انظر دستور الأخلاق في القرآن ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) راجع صحيح مسلم بشرح النووى كتاب البر والصدقة والآداب، باب تحـريم الظلـم ٥/٤٣٩ - ٤٤١.

يشاد الدين أحد إلا غلبه"[1] ولذلك يقف في وجه الذين يريـدون أن تكـون حياتهم صياما دائما أو قياما لليل متواصلا أو اعتزالا كاملا للنساء مبينا لهم أن من سنة الإسلام الرفق والسماحة والاعتدال "**إني لأخشاكم لله وأتقاكم لـه ولكني أقوم وأرقد، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سـنتي فليس مني**"[2]، وقد دعا الإسلام إلى الرفق بالنفس في الأمور كلها، فما وُجد الرفق في شيء إلا زانه، وما وُجد العنف في شيء إلا شانه.

وإذا كانت الشريعة الواردة من قبل الله تعالى تتحلى بهذه السماحة كلها فإن من شأن من يؤمن بها ويرتضيها أن يقبل أوامر الأخلاق الصادرة عـن هذا المصدر في رضا، بحيث تنتفي من النفس كل كراهية لها، لأنها تمثـل الرفق بنا وتهدف إلى تحقيق الخير لنا، وبهذا تجد المشكلة الأخلاقيـة حـلا موفقا لها، حيث يتحول المبدأ الخلقي إلى جزء من كيان الفرد الذي يطبقـه، فيندفع إلى تنفيذه طواعية واختيارا دون شعور بالنفور أو بالرفض له.

وإذا كان الله هو مصدر الأخلاق الإسلامية ويرجعهـا فـإن الأخـلاق الإسلامية بذلك تختلف عن الأخلاق في الفلسفات التي ترجع مصـدر هـذه الأخلاق إلى العقل مثل (كانط) أو إلى المجتمع كأوجست كونـت ودوركـيم وليفي بريل [3] وأمثالهم، ثم تختلف كذلك عن الأخلاق عند فيلسوف كأرسطو الذي لم يكن يضيف إلى الآلهة أية فضائل خلقية، فلم يكن لهم في نظره مـن فضائل سوى فضيلة النظر [4].

---

(١) رواه الامام أحمد مختصرا ٣/ ١٩٨، ١٩٩، وسـنن البيهقـي ٣/ ١٨، ١٩، وكنـز العمال رقم ٥٣٧٧، ٥٣٧٨، ٥٣٧٩.

(٢) راجع : صحيح البخارى : كتاب النكاح باب الترغيب في النكاح ٢٣٧/٣ (الحلبـى) ومسلم كتاب النكاح، باب استحباب النكاح ٥٤٩/٣ – ٥١١.

(٣) ستأتي دراسة وافية لهذه النقطة فيما بعد

(٤) أنظر : الأخلاق لأرسطو ١٥٦/٢، وتاريخ الفلسفة اليونانيـة ط ١٩٦٦/٥ ص ٢٠٠ والفلسفة الخلقية ص ١٣٨

وينبغي الإشارة إلى أن الاعتداد بالشريعة مصدرًا للأخلاق لا يعني حرمان المسلم من ثمرات العقل والخبرة الإنسانية بصفة عامة، سواء في ذلك ما يتعلق بالأخلاق أو بغيرها، ما دامت هذه الثمرات لا تتناقض مع مقررات الشريعة ولا تتصادم معها، ومما يدل على ذلك قول الله تعالى ﴿ ... فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾[الزمر : ١٧، ١٨] وللمسألة تفصيلات يمكن الرجوع إلى بعضها في كتاب : في الفلسفة الإسلامية: مقدمات وقضايا، لصاحب هذا البحث، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠ ص٣١ – ٤٤.

ز- تتميز النظرة الدينية إلى الإنسان في الإسلام بأن الإنسان يولد ولديه القدرة والصلاحية لفعل الخير والشر معا ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ [الشمس: ٨] وهو قادر على أن يختار طريقه في الحياة بما أودع الله فيه من القوى والملكات التي ترشده وتهديه ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد: ١٠] والإنسان ذو الفطرة الرشيدة أقرب إلى الخير منه إلى الشر، بسبب ما منحه الله من الكرامة ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[الإسراء: ٧٠] كذلك يقول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾[التين: ٤]، ومن تكريم الله له أنه خلقه بيديه، وأسجد له ملائكته، واختاره للخلافة في الأرض، وأعده لحمل الأمانة من بين الكائنات، ومن تكريم الله – كذلك- أنه – بحسب شريعة الإسلام قد خلقه مبرأ من إثم الخطيئة ولعنتها، فهو يبدأ تعامله مع الله دون ماض يثقل كاهله، أو يشل قُواه، أو يجعله – بدون إرادة أو فعل منه – محملا بجرائم الآخرين وخطاياهم، فالله تعالى يقول: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلا مَا سَعَى ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُ

سَوْفَ يُرَىٰ ﴾ [النجم: ٣٩، ٤٠] ويقول :﴿ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ [الطور: ٢١] ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الإسراء: ١٥] ومن شأن ذلك ألا يجعل الإنسان مسئولا عن أفعال الآخرين وآثامهم.

ويختلف الأمر هنا عن موقف اليهودية والمسيحية إزاء الإنسان، فالتوراة تتحدث عن تحمل آدم وزوجة حواء للعنة الخطيئة بسبب معصيتهما لله وأكلهما من الشجرة المحرمة، بل إنها تقول بلعنة الأرض نفسها بسبب خطيئتهما [1].

ثم تحدثت التوراة – في بعض نصوصها- عن وراثة الذنوب من الناس لأولادهم وأحفادهم "أنا الربُّ إلهك إلهٌ غيورٌ، أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء من الجيل الثالث والرابع من مُبْغِضِيَّ"[2].

أما المسيحية فإن فكرة وراثة الخطيئة تُعد من خصائصها [3]، منذ أضيفت إلى عقائدها على يد بولس، ولذلك كان صلب المسيح (عليه السلام)، فيما يعتقدون، فداء للبشرية من إثم الخطيئة الذي ورثته الإنسانية عن آدم [4]، وهذا أمر خالفه القرآن بوضوح وصراحة قاطعة؛ وكان من أسباب ذلك معصية آدم كانت معصية شخصية، تتعلق به هو وحده، دون أن ترث

---

(١) سفر التكوين : ٣/ ١٧ ، ٥/ ٢٩.

(٢) سفر الخروج ٢٠/ ٥، ٣٤/ ٧.

(٣) أنظر : كولبه : المدخل إلى الفلسفة ٩٣، ٩٤ وكذا الهامش التالي

(٤) انظر مثلا رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس إصحاح ١ فقرة : ١٥ وإصحاح ٢ فقرة ٦ ورسالته الثانية إلى تيموثاوس إصحاح ١ فقرة ٩، ١٠ وإصحاح ٢ فقرة ١٠ والرسالة إلى العبرانيين ١٤ ، ١٥ ، ٢٧، وقد استنكر بعض الفلاسفة المسيحيين عقيدة وراثة الخطيئة ، انظر : يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط دار المعارف ١٩٦٥ ص ٩٤ والمشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ١٧٠ ، ١٧١

الإنسانية عنه إثم هذه الخطيئة، ولقد تاب الله على آدم نفسه حين توجه بالتوبة إلى الله، بل إن القرآن يذكر لنا أن هذه التوبة كانت بهداية الله له وبرحمته به ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾[البقرة: ٣٧] ثم كانت هذه التوبة دليلا على اجتباء الله واصطفائه له ﴿ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴾[طه: ١٢٢]، أما ذريته التي تمثل الإنسانية كلها فتتعامل مع الله بصفحة بيضاء متحررة من هذه المعصية، مهيأة للجزاء الذي تستحقه بناءً على ما يصدر عنها من الأعمال، واضعة أمام أعينها ميثاق الله وعهده مع آدم حين أمره بالهبوط من الجنة هو وحواء ﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[البقرة: ٣٨، ٣٩] وهذا هو الذي يتفق مع العدالة المطلقة التي تقوم عليها أخلاق الإسلام.

وهكذا كان للأخلاق الإسلامية التي ترجع في مصدرها إلى الكتاب والسنة هذه الخصائص التي تتحقق لها ولا تتحقق في غيرها على هذا النحو من الكمال؛ وذلك لأنها هي صبغة الله ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾[البقرة: ١٣٨] فهي تجمع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع في نسق فريد لا يُلْحَق، وتوحد بين الدنيا والآخرة في نظام ليس فيه صراع ولا تناقض، وتقوم على العدالة والغيرية والإيثار، وقد تتفق بعض المذاهب الأخلاقية مع هذه الأخلاق فيكون ذلك شهادة لهذه المذاهب بأنها ارتفعت إلى شيء يسير مما تحقق لأخلاق الإسلام من كمال، وقد تختلف معها هذه المذاهب الأخلاقية فيكون ذلك الاختلاف برهانا على قصورها عن السمو إلى الأفق الأعلى، الذي تحقق لأخلاق الإسلام.

وعلى الرغم من ذلك كله يرجع المرء إلى كتب الأخلاق فلا يجد لديها

اهتماما بالحديث عن هذه الأخلاق، وينطبق ذلك بصفة عامة علـى الكتـب الأخلاقية في الغرب [1]. كما ينطبق على كثير من الكتب التي تصـدر فـي الشرق أيضًا، حيث يهتم الدارسون عادة بالحديث عن المذاهب الأخلاقية لدى اليونان وفي اليهودية والمسيحية، ثم يقفزون قفزة كبرى إلى دراسة الأخلاق في الفلسفة الحديثة، وبذلك يتخطون الحقبة الإسلامية، مُغفِلين الحديث عـن الأخلاق في الإسلام، مع ما لهذه الأخلاق من كمال ورفعة، ومع ما تـدعو إليه من قيم عظيمة سامية، ولم ينشط المسلمون لمواجهة هذه القصور إلا منذ وقت قليل [2].

* * *

---

(١) قد نجد من هؤلاء من يتناول هذه الأخـلاق فـي إشـارات مـوجزة، ولكـن هـذه الإشارات قد لا تخلو من آراء غير دقيقة ولا صحيحة، وهى منبثقة من أفكار غيـر صحيحة عن الإسلام نفسه، ومن أمثلة ذلـك مـا كتبـه فرنسـوا جريجـوار فـي كتابه: المذاهب الأخلاقية الكبرى الذى سبقت الإشارة إليه عن الأخلاق في الإسلام، حيث ينظر إلى الإسلام على أنه مزيج من عناصر مستعارة من اليهودية والمسيحية والوثنية العربية، ومن ثم فهو قليل الأصالة، وقد وصف الأخلاق الإسـلامية بأنهـا تنقصها روح الأخوة الإنسانية انظر كتابه ص ٦٤، ٦٥.

(٢) انظر : دستور الأخلاق في القرآن ص ٢ ، والأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ٦٥ – ٦٧ وكذا : الاتجاه الأخلاقى في الإسلام د/ مقـداد يـالجن طبـع الخـانجى ط ١٩٧٣/١ والفضائل الخلقية في الإسلام د/ أحمد عبد الرحمن، دار العلوم للطباعـة والنشر – الرياض ١٩٨٢ والأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام – د/ مصـطفى حلمى دار الثقافة العربية ط١٩٨٦/١ وقد اتجهت – في الفترة الأخيـرة – بحـوث كثيرة إلى هذا الجانب الهام ، لمحاولة ملء الفراغ فيه، ولكن هذا المجال ما يـزال محتاجا إلى المزيد، وهو محتاج إلى مراجعة المصادر الأصلية لاستخلاص المـادة العلمية المتعلقة بالأخلاق فيها، وفي الصدارة منها القرآن الكريم، وكتـب الحـديث النبوى، ثم هو محتاج كذلك إلى أن ينطلق في دراسته لهذا الموضوع من طبيعة هذه الأخلاق نفسها، دون إخضاعها لمعايير نابعة من نظريات أخلاقية أخـرى. وانظـر مقدمة الكتاب

ثانيا: الأخلاق عند المسلمين

تمهيد:

كانت الأخلاق موضع اهتمام واضح من المسلمين على اختلاف علومهم وتخصصاتهم، ويدل على ذلك أننا نجد الاهتمام بها في فروع مختلفة من الثقافة العربية الإسلامية، وتجلى ذلك في كتب الأدب، وفي شعر الشعراء، وأمثال الأدباء وقصص القصاص، كما تجلى ذلك لدى المؤرخين ورواة الأخبار الذين كانوا يتحدثون عن الأخلاق كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وكانت النصائح والوصايا ذات صلة باهتمامهم هذا [1]. وقد ظهر ذلك أيضا في كتب بعض الصوفية الذين اهتموا بهذا الجانب اهتماما واضحا كما تجلى ذلك –على سبيل المثال– لدى الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) الذي كتب كتابه "الوصايا"، والحكيم الترمذي الذي ألف: الرياضة وأدب النفس... الخ.

وكان للفقهاء أيضا اهتمامهم بالأخلاق؛ حيث إن صناعة الفقه كما يقول ابن رشد "تقتضي بالذات –الفضيلة العملية" [2].

وقد استطاع أحد أئمة الفقه وهو الإمام مالك أن يحل عددا من المشكلات الأخلاقية باستخدامه لأحد المصادر الشرعية المستخدمة لدى بعض الفقهاء في أصول الفقه وهو أصل "المصلحة المرسلة" [3]. كما كان من القواعد

---

(١) انظر : دائرة المعارف الإسلامية مادة الأخلاق ٢/٤٣٦.

(٢) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق د/ محمد عمارة، دار المعارف ط٢ دون تاريخ ص٣٠.

(٣) انظر : دستور الأخلاق في القرآن ص ٤٩.

الشرعية التي جرى الاعتداد بها عند الفقهاء "لا ضرر ولا ضـــرار" وهـــي قاعدة مشهورة في الشريعة قصد بها مراعاة الأخلاق في التعامل مع الآخرين حتى لا يؤدي ذلك إلى الإضرار بهم، وينطبق ذلك علـــى قواعـــد أخـــرى كقاعدة : الأمور بمقاصدها، وهى تعنى بالحديث عن النية التى هى جـــوهر الفعلى الخلقى، وكان مما تناولوه مبحث الاكراه وهو ذو صلة وثيقة بالإرادة التى هى احدى عناصر الفعل الخلقى وهكذا .

كذلك كان من القواعد أن "**الضرر لا يزال بالضـــرر**" [١]. ومن مظـــاهر اهتمامهم بالأخلاق اتفاق جمهورهم على تحريم الحيل التي يتبعهـــا بعـــض الناس للتهرب من أداء بعض الفرائض الشرعية، وذلك لما يترتب على العمل بها من فساد وإفساد [٢].

●ومن البديهي أن يهتم رجال الحديث بالأخلاق حيث إن الحديث هـــو تسجيل لأقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله وتقريراته وصفاته. والرسول هو المثل الأعلى والأسوة الحسنة بطبيعة كونه المبلغ لهدي الله وبشهادة الله له في كتابه ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا ﴾[الأحزاب: ٢١] وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [ن: ٤] ومن بين ما يمكن الإشارة إليه هنا ما كتبـــه الإمـــام البخاري تحت عنوان "الأدب المفرد" وما كتبه الإمام مسلم في صحيحة فـــي مواطن متعددة مثل كتاب البر والصدقة والآداب، وكتـــاب الرقـــاق وكتـــاب

---

(١) انظر : الأستاذ على حسب الله : أصول التشريع الإسلامي دار المعارف ط ١٩٧٦/٥ ص ٣٤٥ ، ٣٤٦.

(٢) السابق : ٣٦١ وما بعدها.

الزهد [1]. كما وضعت الكتب التي تعتمد في حديثها الأخلاقي على الحديث النبوي – باعتبار إشارة الحديث إلى فضيلة خلقية معينة كالزهد أو التوكل أو حسن الظن بالله وما أشبه ذلك من الأخلاق. ومن الكتب التي تمثل هذا الاتجاه: رسائل ابن أبي الدنيا [2]، وكتب الخرائطى(٣٢٧) صاحب مكارم الأخلاق ومساوئ الأخلاق وأبى بكر الآجرى (٣٦٠) صاحب أخلاق العلماء، وأمثال هؤلاء.

وظهر الاهتمام بالأخلاق كذلك في الكتب الموسوعية التي تشتمل على موضوعات مختلفة في الأدب والسياسة والتاريخ، ويمثل هذا اللون من المؤلفات كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري(٢٧٦هـ) الذي كانت الأخلاق من أهم البواعث لتأليفه حيث يقول في مقدمته "فإن هذا الكتاب –وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام –دال على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجرا عن الدناءة، ناه عن القبيح" [3]. ثم يتحدث عن الأغراض المنشودة من تأليفه لهذا الكتاب فيقول: "جمعت لك منها ما جمعت في هذا الكتاب لتأخذ نفسك بأحسنها... وتخلصها من مساوئ الأخلاق كما تخلص الفضة البيضاء من خبثها، وتروضها على الأخذ بما فيها

(١) انظر صحيح مسلم ٤١٠/٥ – ٤٩٥ ، ٥٨٠ وما بعدها وينطبق ذلك على كتب السنن مثل سنن الترمذى وابن ماجه وأبى داود ونحوها وكذا كتب الشمائل النبوية ومن أوفى ما كُتِب في ذلك ما يوجد في كتاب الأخلاق من كتاب منتخب كنز العمال بهامش مسند أحمد ١٣٤/١ – ٣٣٥ حيث يورد الأحاديث المتعلقة بثلاثة وستين خلقا محمودا، وباثنين وأربعين خلقا مذموما، إضافة إلى ما يذكره عن الأخلاق في الأبواب الأخرى.

(٢) انظر : تحليلا لهذه الرسالة وبيانا لمنهجها لدى د/ محمد كمال جعفر: دراسات فلسفية وأخلاقية، مكتبة دار العلوم ١٩٧٧ ط٢، ٣٤٧. وما بعدها.

(٣) عيون الأخبار : طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب جـ ١٩٧٣/١،١٠.

من سنة حسنة وسيرة قويمة وأدب كريم وخلق عظيم" وبين أنه لم يضعه لطلاب الدنيا وحدها، بل كان من مقاصده أن ينفع طلاب الآخرة أيضا، ولهذا أورد فيه كثيرا من كلام الزهاد "في المواعظ والزهد والصبر والتقوى واليقين وأشباه ذلك، لعل الله يعطف به صادقا، ويأطر على التوبة متجانفا، ويردع ظالما، ويلين برقائقه قسوة القلوب" (1). وقد أفرد في كتابه قسما للأخلاق سماه "كتاب الطبائع والأخلاق المذمومة" تناول فيه بعض مسائل الأخلاق كرجوع المتخلق إلى طبعه، وتشابه الناس في الطبائع، كما تناول فيه بعض الأخلاق المذمومة على نحو يدعو إلى البعد عنها وعدم الوقوع فيها وذلك كالحسد والغيبة والسعاية والكذب، والقحة ونحوها (2)، ويلاحظ أنه لم يعرف الخلق حتى عندما تحدث عن سوء الخلق، كما أنه أدخل تحت مفهوم الأخلاق أمورا هي أقرب إلى الجانب النظري منها إلى الجانب الخلقي كحديثه عن الحمق الذي هو سوء الرأي وخطأ التصرف (3).

ويتفق مع هذا الاتجاه العام إلى العناية بالأخلاق ما أبداه العلماء المسلمون من اهتمام بالحديث عن الأخلاق التى ينبغى أن يتحلى بها العلماء وأصحاب المكانة في المجتمع، على اختلاف تخصصاتهم، ومواقعهم. ومن ذلك ما كتبه أبو بكر الآجرى عن أخلاق العلماء، وما كتبه ابو الحسن

---

(1) السابق : ١/١١ ، ١٢.

(2) السابق : ٢/١ وما بعدها.

(3) السابق : ٣/٢ ، ٣٧ وما بعدها، ويوجد مثل هذا الاهتمام في كتاب مثل كتاب: العقد الفريد لأحمد بن عبد ربه(٣٢٧هـ) الذي يتحدث فيه عن الأخلاق في أبواب متعددة كان من أهمها، كتاب الياقوته في العلم والأدب وقد جمع في حديثه بين الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة ثم أضاف إليها بابا جامعًا للآداب عُنى فيه بآداب النبى(ﷺ) لأمته، وقد تحدث في هذا الباب حديثا طويلا. انظر : العقد الفريد، نشرة سلسلة الذخائر، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة تقديم د/ عبد الحكيم راضى ٢٠٠٤ جـ ٢/ ٢٧٥ - ٤٦١.

الماوردى عن نصيحة الملوك، وما كتبه هو وغيره عن أدب القاضى، وما كتبه الخطيب البغدادى عن الفقيه والمتفقه، وعن أخلاق الراوى وآداب السامع، وما كتبه شرف الدين النووى عن آداب حملة القرآن، وأدب المفتى والمستفتى ثم ما كتبه ابن قتيبة من قبل عن أدب الكاتب، وما كتبه القلقشندى من بعد عن الموضوع نفسه في صبح الأعشى(١)، وقد خصص ابو بكر الرازى الفيلسوف الطبيب كتابه الطب الروحانى وبعض رسائله للحديث عن أخلاق الأطباء وهكذا .

ويمكن القول بأن الحديث عن أخلاق العلماء قد كان بمثابة تقليد متبع عند العلماء المسلمين، يخصصون له كتبا مستقلة، أو فصولا في كتبهم قبل الحديث عن مسائل العلم وقضاياه (٢).

ولقد كان هذا الاهتمام بالأخلاق من الأمور التي وجدت طريقها إلى ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية التي كانت تكتمل بالتدريج منذ بدأت حركة التدوين، ثم أعقبتها حركة التأليف وحركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ولم يجد المسلمون بأسا في أن ينقلوا إلى لغتهم ما لم يجدوا فيه مخالفة للمأثور لديهم من الأخلاق الدينية.

ويتحدث ديبور عن ذلك فيقول "وكم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم... مما نقله عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور"(٣).

---

(١) انظر مثلا : صبح الأعشى، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ٢٠٠٤، تقديم د/ فوزى أمين جـ ١/ ٦٩ – ٨٩.

(٢) وهذه اشارة تحتاج إلى تفصيل لا يتسع له المقام .

(٣) ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣/ ١٩٤٨ ص١٦ ويمكن أن نشير إلى كتاب كليلة ودمنة، ويلاحظ أن ابن المقفع نفسه كان من أوائل من كتبوا في الأخلاق، وكان من كتبه: الأدب الصغير والكبير.

ولم يقتصر النقل على التراث الفارسي بل امتد إلى التراث اليوناني في تياراته المختلفة؛ بل إنه امتد إلى تراث أصحاب الأديان الأخرى، ويظهر ذلك – مثلاً- فيما اقتبسه المبشر بن فاتك في كتابه: مختار الحكم ومحاسن الكلم، وقد كان من بعض ما نقله مأثورات عن شيث النبي ولقمان الحكيم وهرمس وحكماء اليونان وفلاسفتهم وشعرائهم وأطبائهم وحكامهم، بل كان من مختاراته أقوال عن غريغوريس المتكلم عن اللاهوت، وآداب لم يعرف قائلها(١)، ويشترك معه في هذا النهج كتاب الكلم الروحانية لابن هندو.

ثم كان من الطبيعي أن تنشأ بعد ذلك المذاهب أو النظريات الأخلاقية التي تحتاج إلى جهد كبير في بنائها وعرضها.

ويمكن القول هنا إن تأخر ظهور مثل هذه الدراسات الأخلاقية على النمط الفلسفي لم يكن راجعا إلى جدب فكري في عقلية المسلمين كما قد يرى بعض الدارسين، بل كان ذلك، لأن الحاجة إلى التخلق الفعلي والسلوك العملي كانت أكثر أهمية وإلحاحا من الاهتمام بالناحية النظرية (٢). وثم كان ذلك مناسبا لحركة التطور أيضا حيث لم تنشأ العلوم دفعة واحدة، بل تكاملت بالتدريج.

ويمكن أن نلحظ الفارق الكبير بين بدايات العلوم الأولى في الفقه والحديث والتفسير واللغة والنحو والتاريخ وغيرها، وبين ما استقر عليها أمرها على أيدي العلماء الكبار في كل علم منها، وتنطبق هذه الظاهرة على الأخلاق أيضا.

وينبغي الإشارة إلى أن هناك اتجاها بين المؤرخين والدارسين المحدثين يميل إلى أنه ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية أصيلة، وأن ما وجد

---

(١) ارجع إلى الكتاب في مواضع متفرقة .

(٢) انظر : دراسات فلسفية وأخلاقية : ٣٤٧.

منها لدى المسلمين كان صدى لتأثرهم بما تُرْجِم إليهم من فكر غيرهم، وبخاصة اليونانيون، ويتردد هذا المعنى لدى بعض الباحثين العرب وغيرهم [1]، ومن هؤلاء من يقول إن "حظ التفكير الأخلاقي علما مستقلا عن كل هذه الفروع من المعرفة يبدو ضئيلا بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمي والفلسفي، الذي يتسم بطابع علمي أو فلسفي، وقد زودهم به التفكير الأجنبي الدخيل، الذي تهيأ لهم منذ اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة [2]".

ويمكن تفسير هذا الاتجاه بأنه قائم على فكرة غير دقيقة هي النظر إلى نتاج العقلية الإسلامية في ضوء الفلسفة اليونانية، بحيث لا يُعْتَرَف بهذا النتاج إلا إذا جاء على نفس النمط الذي بدت به هذه الدراسات لدى اليونان، وفي هذا غلو في تقدير اليونان، ونحن لا نقصد إلى الغض من شأنهم أو إغفال الدور الذي قاموا به في مجال الدراسات الأخلاقية والفلسفية، ولكننا نود فقط أن نشير إلى أن من المبالغة أن نحكم التطور الإنساني كله بمعايير الفكر اليوناني وحده [3]. خاصة وأن هذا الفكر لم يهتم بالجانب الديني اهتماما واضحا، كذلك الاهتمام الذي نراه في الأديان مثلا. على أن الأمر يمس من ناحية أخرى مسألة أصالة التفكير الإسلامي بعامة، وهي مسألة تحتاج إلى معالجة أخرى أكثر إسهابا وتفصيلا، وهذا ما لا يتسع له المقام هنا، وإن كان يتسع لإيراد نماذج من فكر المسلمين الأخلاقي الذي أسهمت فيه طوائف متعددة، على نحو يتفق مع منهج كل منها وزاوية اهتمامه، وسنتناول هنا

---

(١) انظر للدكتور أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف ١٩٦٩ ص ١٤ – ١٦ ، ودائرة المعارف الإسلامية: مادة أخلاق ٤٣٦/٢ ، ٤٣٩.

(٢) الفلسفة الخلقية : ١٣٦ ، ١٣٧.

(٣) انظر ما قلناه من قبل عند الحديث عن الفكر الأخلاقي في الشرق القديم.

لمحات عن فكر المعتزلة من المتكلمين ثم الفلاسفة، والصوفية مُقَدِّمينَ، في إيجاز، ما يعطي صورة تقريبية لفكر كل منهم.

١ -الأخلاق عند المعتزلة:

المعتزلة فرقة من المتكلمين الذين اهتموا بالدفاع عن العقائد الدينية في مواجهة الشبهات والشكوك التي وجهها إليها غير المسلمين، من أهل الكتاب وغيرهم مستخدمين في دفاعهم الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، كما اهتموا بإقامة البراهين العقلية على بطلان ما يخالف العقائد الإسلامية من العقائد والأفكار.

وترجع نشأة المعتزلة – كفرقة كلامية – بحسب بعض الآراء –إلى بدايات القرن الثاني الهجري، حيث جرى الخلاف في مجلس الحسن البصري بينه وبين أحد مؤسسي هذه الفرقة وهو واصل بن عطاء حول الحكم على من يرتكب معصية من المعاصي التي وصفت بأنها من (الكبائر)، وقد ذكر واصل بن عطاء – مخالفا بذلك جميع السابقين عليه – أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا كامل الإيمان، ولا كافرا كامل الكفر، ولكنه في (منزلة بين المنزلتين) ثم قام واصل باعتزال الحلقة العلمية للحسن البصري [(١)].

ثم كان لواصل وغيره من أعلام المعتزلة جهودهم في صياغة مبادئ هذه الفرقة وأصولها التي تتميز بها عما سواها من الاتجاهات السائدة في عصر نشأتها، أو في العصور التي جاءت بعده.

---

(١) انظر مثلا : الشهرستاني : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ٦٠/١ وما بعدها، والمقريزي: الخطط طبعة مطبعة النيل ١٦٤/٤ ، ١٦٥ ، وطاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، حيدر أباد الدكن ط ١٣٣٨/١هـ ، جـ ٣/ ٣٢، ٣٣، وانظر بعض تفصيل لهذه المسألة في : تمهيد لدراسة علم الكلام لصاحب هذا البحث، دار الهاني للطباعة والنشر ٢٠٠٣، ص ١١٩ وما بعدها.

وكان من أهم المبادئ التي اعتنى بها المعتزلة مبدأ (العدل) الذي نظروا إليه على أنه أهم صفة للفعل الإلهي، كما أن التوحيد هو أهم صفة للذات الإلهية، ومن أهمية هذا المبدأ لديهم أنهم أدخلوا فيه بقية أصولهم [1]. ولذلك كان يطلق على المعتزلة أنهم أهل التوحيد والعدل.

والمسلمون جميعا يصفون الله تعالى بالعدل، فالعدل من أسماء الله الحسنى، وقد وصف الله كلماته بالعدل، وأمر بالعدل، وأخبر أنه يحب المقسطين، ونفي عن نفسه الظلم، ونهى عنه، وأخبر أنه لا يحب الظالمين، كما توعد الظالمين بالعذاب الأليم [2].

ولكن المعتزلة يفهمون من هذا الأصل أو المبدأ أن الله تعالى لا يفعل القبيح، بل يفعل الصلاح؛ لأنه تعالى عام بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالمٌ باستغنائه عنه، ومن كان هذا حالَهُ لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، ولذلك كان واجبا على الله تعالى من وجهه نظر المعتزلة أن يفعل الله ما فيه صلاح العباد، فإذا كان هناك أمران: أحدهما صلاح، والآخر فساد كان واجبا على الله فعل الصلاح، وإذا كان هناك أمران: أحدهما صلاح والآخر أصلح فإن الله يفعل الأصلح؛ لأن ذلك هو الذي يتفق مع حكمة الله تعالى وعدله [3].

وقد ترتب على هذا الفهم ما أدلى به المعتزلة من آراء ذات صلة بالأخلاق، ويمكن أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

---

(١) انظر : القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، جمع الحسن ابن متوية، تحقيق عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ جـ ١٩/١

(٢) ارجع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : المواد : عَدَل وقَسَط وظلم

(٣) أحمد بن الحسين بن هاشم: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مطبعة وهبة ط١ / ١٩٦٥ ص ٣٠٢ .وقد كان استعمال لفظ الوجوب في حق الله تعالى سببا لوصف المعتزلة بأنهم أساءوا الأدب في حق الله تعالى.

أ- ذهب المعتزلة إلى أن العقل البشري قادر على إدراك ما في الأشياء من حسن أو قبح، وأن ذلك من كمال العقل، وأن ذلك لو لم يكن معلوما للعقل لصار غير معلوم أبدًا [1]. ويروى المعتزلة أن من الأفعال ما لا يوصف بحسن ولا قبح، وهو الذي لم يصدر عن إرادة واعية، وقصد حاضر، كفعل الساهي والنائم، ومنها ماله صفة زائدة على وجوده يستحق من أجلها أن يوصف بالقبح أو الحسن، ويعود الوصف بأحدهما إلى معنى ذاتي كامن في الفعل نفسه، يستحق من أجله أن يوصف بأحدهما، لأن القبيح يقبح لوجوه وأسباب معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسن يحسن إذا ما انتفت هذه الوجوه كلها عنه، ثم كان فيه من المعاني ما يجعلنا نَصِفُهُ بالحسن [2].

وبمقتضى ذلك تنقسم الأشياء إلى قبيحة وحسنة، والعقل هو الذي يدرك حسن الأشياء وقبحها، فالعقل يحكم بحسن الصدق والعدل والأمانة الوفاء بالوعد وإعانة الضعيف وإغاثة الملهوف ونحو ذلك، وهو يحكم -كذلك- بقبح الكذب والقتل والسرقة ونحوها؛ لأن العقلاء لا يختلفون في الحكم على هذه الأمور بالحسن أو القبح، كما لا يختلفون في العلم بالمدركات البدهية التي يدركها العقل [3].

ويفرق أحد أعلام المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) بين الحكم الذي يصدر عن موقف ذاتي والحكم الذي يصدر عن موقف عقلي موضوعي مؤسس على حقيقة موضوعية في الشيء الذي نستحسنه أو نستقبحه وهو يذكر أن الأمرين مختلفان، **فالأول** منهما يكون عرضة لاختلاف وجهات

---

(١) المحيط بالتكاليف ١٣٤/١.

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني : التعديل والتجوير تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهواني ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط ١٩٦٣/١ جـ ٦ قسم ١ ص ٧ ، ٥٩

(٣) السابق : ٦ قسم ١٨/١.

النظر حوله، ولذلك يمكن أن يطرأ عليه التغير، ويمكن أن يقع فيه الخلاف، وذلك كالحكم على صورة ما بأنها جميلة أو قبيحة. فنحن نرى العقلاء مع تساويهم في معرفة الصورة يختلفون في الحكم عليها فيستحسنها بعضهم دون بعض، بسبب اختلافهم في حصول نفور النفس منها لدى بعضهم دون البعض الآخر، وقد يختلف رأي الشخص الواحد نفسه إزاءها، فيراها قبيحة أحيانا وجميلة أحيانا، ولكن الأمر ليس كذلك إزاء الأشياء التي تحمل صفات القبح في ذاتها وطبيعتها، كالكذب والظلم؛ لأن الناس متى علموا اتصاف الشيء بمثل هذه الصفات أدركوا أنه قبيح، وحكموا على فاعله بالذم [1].

وينطبق ذلك على هذه الأمور حتى لو أدت إلى منفعة لصاحبها أو دفعت عنه مضرة؛ لأن الواجب في كل كذب أو ظلم أن يقبح في كل الحالات [2].

ويرى المعتزلة أن الشرع يكشف لنا من أحوال الأفعال ما لو عرفناه بالعقل لعرفنا حسنه أو قبحه؛ لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا في الصلاة نفعا عظيما، وأنها تؤدي بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلا، ولو علمنا أن الزنا يؤدي إلى فساد لعلمنا قبحه عقلا؛ ولذلك يقولون: إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنها، وإنما يكشف لنا عن حالها، ويدل على ما تنطوي عليه، والدلالة على الشيء لا تمنحه صفة لم تكن له؛ لأن الدلالة تعرفنا بصفاته ولا تخلقها فيه "وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، إلا أنه يصير كذلك بالعلم"[3].

ويختلف موقف المعتزلة في هذه المسألة عن موقف أهل السنة الذين

---

(١) السابق : جـ ٦ قسم ١٩/١ ، ٢٠.

(٢) المحيط بالتكليف : ٢٢٥/١.

(٣) المغنى : ٦٤/١/٦ ، ٦٥، وانظر المغنى ١١/ ٥١١ وما بعدها .

يرون أن العقل لا يُحَسِّنُ شيئا ولا يُقَبِّحه ولا يقتضي شيئا ولا يوجبه ، وأن هذه الأشياء كلها ترجع إلى الشرع [1]. ولذلك أرسل الله الأنبياء لهداية العقل فيما لا يستطيع معرفته من أمور دنياه.

وقد سبق المعتزلة برأيهم هذا عددا من أصحاب الاتجاهات الأخلاقية من المحدثين الذين انتهوا إلى مثل رأي المعتزلة في القول بالخصائص الذاتية الكامنة في الأشياء، على نحو يؤدي إلى وصفها بالقبح أو الحسن [2].

كما يتفق معهم في إرجاع الأخلاق إلى العقل الفيلسوف الألماني كانط الذي ألح "في إقامة الأخلاقية على العقل، الذي نستطيع بموجبه أن نفهم قانونا كليا ضروريا للأخلاق"[3].

ب- يرى المعتزلة أن مما يتفق مع عدل الله أن يكون الإنسان فاعلا مختارا، وأن يكون هو المريد لأفعاله الاختيارية التي تقع منه، وأن الإنسان تصدر عنه أفعاله بقدرة أودعها الله فيه، يستطيع بها أن يفعل الشيء أو يتركه، وبمقتضى ذلك فإن الله تعالى لا يجبر أحدا على فعل لا يريده، ليكون الثواب والعقاب قائما على أساس الاختيار الحر، الذي هو شرط من شروط التكليف.

ويرى المعتزلة أن القول بالجبر الذي تنعدم معه الإرادة يتنافى مع العدل الإلهي، ويؤدي إلى انعدام الفرق بين المحسن والمسيء، ويتعارض مع الحكمة من إرسال الرسل، كما ينفي المعنى من وجود الثواب والعقاب؛ لأن المجبر لا دخل له فيما يجري على يديه من الأفعال، ولذلك كان من الظلم عقلا وشرعا، في رأيهم، أن يحاسب عليها.

---

(١) انظر : الملل والنحل ١/٥٣ ، ٥٦.

(٢) الفلسفة الخلقية : ٣٠٨ والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ١٥٤.

(٣) الفلسفة الخلقية : ٣٧٨ ، ١ ، ٣٨ ، ٣٦٨ ، ٤٠٢ وانظر كانط فيما بعد.

ويضيف المعتزلة أن الله تعالى لو كان هو الفاعل المريد لأفعال العباد لَنَسَبَ العباد إليه ما يصدر عنهم من المعاصي والشرور والقبائح، والله تعالى منزه عن ذلك، ولأنه -لو كان الله هو الذي يفعل هذه الأمور- لكان بإمكان هؤلاء أن يحتجوا على الله تعالى بأنهم لا إرادة لهم في فعلها (١).

وقد كان المعتزلة برأيهم هذا يخالفون القائلين بالجبر، وبأن الإنسان ليس له إرادة ولا فعل، وأنه أشبه بريشة معلقة في الهواء. وقد جرى حول هذه المسألة حوار وخصومة بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، ولكن المعتزلة – على أية حال – اهتموا بحرية الإرادة التي تعد "مُسلَّمة الأخلاق الأساسية" (٢)؛ لأنه بموجب هذه الحرية يكون المرء مسئولا من الناحية الأخلاقية عما يفعله، ولولا هذه الحرية لكان الإنسان مكرها على إتيان بعض الأفعال وترك بعضها، والمكره ليس بمسئول من الناحية الأخلاقية والدينية؛ ولذلك رفع الله الحرج عن المضطر أو المكره حتى لو أدى به ذلك إلى أن ينطق لسانه بكلمة الكفر ما دام قلبه مطمئنا بالإيمان.

• ويتصل برأي المعتزلة في إسناد أفعال العباد إليهم ما ينتج عن الفعل الإنساني من آثار، في إنسان أو شيء آخر، وقد ناقشوا ذلك تحت اسم "التوليد" وذلك كالأثر الذي يتولد عن الضرب من ألم أو كسر، وكالقتل الذي يترتب على الرمي بسهم أو نحوه. ويرى كثير من المعتزلة أن المرء مسئول من الناحية الأخلاقية عما يترتب على فعله من آثار خارجية ما دام فعله الأصلي صادرا عن إرادة وعلم وإدراك، فإذا لم يتحقق في الفعل الأصلي هذه الصفة لم يكن مسئولا عنه ولا عما يصدر عنه كفعل الساهي والنائم

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٥.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي : ١٥٥ وما بعدها وانظر الفلسفة الخلقية ٤٠٧.

والمجنون [1].، وقد دفعهم إلى تقرير هذه المسئولية إيمانهم بالارتباط بين السبب والمسبب، وضرورة إسناد الفعل إلى فاعل، ولما كان الإنسان هو الفاعل للسبب فإنه يكون مسئولا عما ترتب عليه من آثار، ويرى المعتزلة أن عدم القول بذلك يؤدي إلى القول بفعل بدون فاعل، وهذا محال في نظر العقل؛ لأن كل فعل لابد له من فاعل، أو يؤدي إلى القول بأن الله هو الفاعل لما يتولد عنا من الأفعال، وهذا مردود للأسباب التي من أجلها أثبتوا الإرادة للإنسان، حتى لا يوصف الإنسان بالجبر الذي تنتفي معه المسئولية ويبطل معه معنى الثواب والعقاب [2].

ج- ولم يتوقف اهتمام المعتزلة بالجانب الأخلاقي عند هاتين النقطتين وإنما جاوزهما إلى مسائل أخرى كالنية التي جعلوا سلامتها وصحتها وتخلُصها من الشوائب الأخلاقية شرطا في صحة العمل الشرعي والأخلاقي وأساسا للاعتداد به، ولذلك كان منهم من قال: إن البيع لا يجوز ولا ينعقد إذا وقع بمال حرام، وأن الحج لا يسقط الفرض إذا كان بمال حرام، ولا يصح ذبح الذبيحة بسكين مغصوبة، فإذا وقع ذلك لم تكن الذبيحة محللة شرعا [3]. وتكشف هذه الفتاوى عن ضرورة مراعاة النية التي تعد ركنا هاما من أركان الفعل الأخلاقي يتدخل في تكييفه والحكم عليه.

وقد اهتم المعتزلة كذلك بالتوبة التي اشترطوا أن تكون عامة شاملة لجميع الذنوب وجميع الأوقات، كما اشترطوا لقبولها أن يكون للتائب المقدرة على فعل ما تاب عنه من المعاصي، فإذا لم يكن له المقدرة على فعله لم تكن

---

(١) انظر : الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ط ١٩٦٩/٢ ــ جـ ٩١/٢ .

(٢) المحيط بالتكليف ٣٨٠/١ - ٣٨٤ وما بعدها

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين ١٦٠/٢ ، ١٦١.

توبته صحيحة؛ لأنه يكون أشبه بالمضطر، ولهذا قال المعتزلة:إن الذي يتوب عن الكذب لا عبرة بتوبته إذا صدرت التوبة منه بعد إصابته بالخرس(١).

ويمكن القول أخيرًا أن اهتمام المعتزلة بالمسائل الاعتقادية لم يحل بينهم وبين الاهتمام بالمسائل الأخلاقية على هذا النحو الذي أشرنا إليه في إيجاز.

٢ -الأخلاق عند الفلاسفة:

يُقْصَد بالفلاسفة هنا الفلاسفة المدرسيون الذين حملوا في العالم الإسلامي لواء الفلسفة اليونانية، وعملوا على التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية. ومن هؤلاء الفلاسفة من غلب عليه التناول التقليدي العام للفلسفة بفروعها المختلفة كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم، ومن بينهم من غلب عليه الاهتمام بالجانب الأخلاقي أكثر من سواه حتى اشتهر به مثل: "مسكويه"(نحو ٤٢١هـ) الذي ألف في الأخلاق كتبا ذاع صيتها كتهذيب الأخلاق والفوز الأصغر ونحوها، وكان لها تأثيرها في المحيط الإسلامي فيمن بعده، وكان على رأس من تأثروا به الإمام الغزالي (٢).

ويمكن القول بصفة عامة إن الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة كانت في الأعم الأغلب امتدادا للتراث اليوناني في الأخلاق، فلقد كانوا على علم بتراث سقراط الأخلاقي (٣). كما عرفوا مؤلفات أفلاطون وأرسطو وجالينوس

---

(١) انظر : الفلسفة الأخلاقية ٩٦ ، ٩٧.

(٢) انظر : فلسفة الأخلاق في الإسلام ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ودائرة المعارف الإسلامية ٢/٤٤٤ ، ٤٠٥، انظر: الفوز الأصغر لمسكويه، تقديم ونشر د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ ص ٢٤، ٢٥.

(٣) الملل والنحل ٢/١٨٥ وما بعدها وقد كتب الكندى رسالة في خبر فضيلة سقراط انظر ابن النديم : الفهرست في الترجمة للكندى نشر دار المعرفة لبنان ١٩٧٨ ص ٣٦٣.

وثامسطيوس، التي كانت تتناول الأخلاق بالدراسة [١].، وكان من أهم الكتب التي عرفها الفلاسفة في هذا المجال كتاب أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخس الذي ترجمه حنين بن إسحاق، وكتب أخلاقية أخرى له، والكندي –أول من اشتهر بين العرب بلقب الفيلسوف– يتحدث عن هذا الأمر فيقول: "إن أرسطو ألف كتبا في الأخلاق يقصد بها سياسة النفس وتهذيبها، كي تتصف بالفضيلة الإنسانية، التي يهدف الإنسان ذو الفطرة السليمة إلى الاتصاف بها" منها كتابه الكبير في الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس... ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات، شبيه بمعاني كتابه إلى نيقوماخس، كتبه إلى بعض إخوانه[٢].

وقد قام الفارابي بشرح كتابي أرسطو في الأخلاق ونقل عنهما بعض الأفكار [٣].، كما شرح ابن رشد أحدهما [٤].

واهتم هؤلاء الفلاسفة بآراء أفلاطون الأخلاقية أيضًا، وقد انتقل إليهم تقسيمه للنفس إلى شهوانية وغضبية وناطقة، كما انتقل إليهم تحديده لأمهات الفضائل وهي الحكمة والنجدة أو الشجاعة والعفة والعدالة. وظهر ذلك أول ما ظهر لدى الكندي ثم انتقل إلى الفلاسفة وغيرهم من بعده [٥].

---

(١) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ٤٤٦/٢ ، ٤٤٧ ويشير مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق إلى كثير من أقوالهم. انظر مثلا : ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٧٧ ، ٩٥ – ١٠٣ ، ١١٧ ، ١٢١ ومواضيع أخرى

(٢) رسائل الكندى الفلسفية ٣٦٩/١

(٣) الفارابي : الجامع بين رأيي الحكمين، مطبعة السعادة ط ١٩٠٧/١ م ص ١٥.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ٤٣٨/٢.

(٥) انظر مثلا : رسائل الكندى ١٧٧/١ ، ١٧٨ ، ٢٥٥ ، وتهذيب الأخلاق ١٦ ، ١٧ ، وإحياء علوم الدين ٦٩/٣ – ٧١، وانظر : دراسات فلسفية وأخلاقية : ٣٦٠ ، ٣٦١، ومقدمة الفوز الأصغر ص٨٢ وما بعدها.

وظهر لدى هؤلاء الفلاسفة تأثر بالأفلاطونية المحدثة في تصورهم للوجود والمعرفة، وانعكس ذلك على تصورهم للسعادة، وهي نظرية في المعرفة والأخلاق، واتضح ذلك بصفة بارزة لدى الفارابي وابن سينا.

ويمكن القول بأن نزعتهم العلمية إلى التوفيق بين الدين والفلسفة قد امتدت إلى أفكارهم الأخلاقية، فلم يجدوا بأسا في الأخذ من كل منهما.

وقد ظهر هذا – مثلا– لدى مسكويه الذي تحدث عن بعض الأمور التي تقطع الناس عن الاتصال بالله، مبينا أنه لا خلاف فيها بين الحكماء وأصحاب الشرائع [1].

ثم أوضح منهجه –في هذه المسألة بصفة عامة– في عبارة موجزة قال فيها: "إن السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها، ويتعود جميع ما تأمره به، حتى إذ بلغ المبلغ الذي يمكنه به أن يعرف الأسباب والعلل، طالع الحكمة، فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به، فاستحكم رأيه، وقويت بصيرته، ونفذت عزيمته"[2].

ولم يخل الأمر – كذلك– من بعض الآراء الشخصية عند عرضهم لأفكارهم، وليس هذا بمستغرب من الفيلسوف، بل إنه هو المتوقع منه، ولقد كان مسكويه يورد أحيانا بعض المشكلات التي أثارها الحكماء، ثم أجابوا عنها، وكان يعلق أحيانا على إجاباتهم بأنها مقنعة، ولكن من الممكن أن يجاب عنها بجوانب أخرى أشد إقناعا [3].

ولا جدال في أن الفلاسفة قد تأثروا بأقوال الفلاسفة والحكماء من قبلهم،

---

(١) تهذيب الأخلاق : ١٢٦ ، ١٢٧.

(٢) السابق : ١٣١.

(٣) السابق : ١٣٩ – ١٣١.

ولكن لعل من عدم الإنصاف أن يقال إنهم كانوا نسخة مكررة من سابقيهم، وأن آراءهم الأخلاقية خلت من كل أصالة، وأنها مقطوعة الصلة بالتراث الديني الذي كانوا يعيشون في ظله، ويكفي أن نشير -في إيجاز شديد- إلى أن الفارابي في حديثه عن أخلاق رئيس المدينة الفاضلة قد جعل من بينها خصالا نابعة من نظرة دينية كصفات الزهد في الدنيا، وحب الصدق وبغض الكذب، والانقياد للحق في سهولة، والتعفف عن الجور، والقبائح، وترك اللجاج ، ونحو ذلك [1].

كما يمكن الإشارة -كذلك- إلى ما بدا في حديث مسكويه من طابع ديني أحيانا، خاصة وأنه أوضح أن الاعتقادات القوية لا تحصل إلا بالديانات، التي يقصد بها وجه الله عز وجل.

وقد جاء حديثه عن مقامات الناس عند الله تعالى، ثم عن المحبة الإلهية، ممزوجا بروح دينية واضحة كما جاء، متضمنا لبعض المصطلحات الدينية، ولم يَخْلُ كلامه من استشهاد ببعض أقوال الصحابة كأبي بكر وعلي رضي الله عنهما، وببعض التابعين كالحسن البصري [2].

الأخلاق عند الفارابي:

وقد آثرنا أن نقدم فكرة عن الأخلاق عند أبي نصر الفارابي؛ لأنه كان من أكثر الفلاسفة الإسلاميين اهتماما بالأخلاق، فهو أكثر اهتماما بها من الكندي، وابن سينا وابن رشد، الذين خصصوا لعلوم الفلسفة الأخرى

---

(١) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة صبيح ط ١٩٤٨/٢ ص ٨٧ ، ٨٨.

(٢) تهذيب الأخلاق في صفحات كثيرة، منها ١٤ ، ٣٨ ، ٩٤ ، ١٠٩ ، ١٣٧ ، ١٤٣ ثم ١٥١ وما بعدها ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، قارن رأيا آخر في المسألة لدى د/ عبد العزيز عزت : ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها – الحلبى ط ١/ ١٩٤٦ .انظر ٢١٧ ، ٢٤٩ – ٣٥٣ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ وما بعدها.

كالطبيعيات والرياضيات والإلهيات أكثر مما خصصوه للأخلاق، وربما جاء حديثهم عن الأخلاق أشبه باللمحة العابرة منه بالدراسة الفلسفية، ولعله لا يفوق الفارابي أحد من هؤلاء الفلاسفة إلا مسكويه الذي يكاد يكون الجواد الرابح في حديث الدارسين عن الأخلاق عند الفلاسفة الإسلاميين، وربما ساعد على ذلك أن له كتابًا مشهورا هو "تهذيب الأخلاق" وكان من حسن حظه أنه موجود غير مفقود، وقد تُوِّجَ هذا الاهتمام به بتخصيص إحدى الرسائل الجامعية لدراسة آرائه الأخلاقية منذ قريب من نصف قرن من الزمان [1].

وقد كان للفارابي اهتمام واضح بالفلسفة وفروعها وأقسامها المختلفة، وخاصة المنطق الذي كان الفارابي شديد العناية به حتى لقب بالمعلم الثاني.

وقد اهتم الفارابي بالأخلاق اهتماما كبيرًا، ويتجلى ذلك في كثرة ما كتبه عنها، وما خصصه لها من كتب ورسائل وشروح، كما يتجلى في اهتمامه بفكرة السعادة التي هي ذات صلة وثيقة بالأخلاق، كما أوضحنا من قبل عند الحديث عن أفلاطون وأرسطو.

١- وقد جعل الفارابي لعلم الأخلاق مكانا ضمن كتابه: إحصاء العلوم، وهو يجعله فرعا من العلم المدني، ويجعل من موضوعات هذا العلم وأهدافه البحث عن أصناف الأفعال والأعمال الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا التي تصدر عنها هذه الأفعال، والغايات التي تبتغى من ورائها، وهو يشير إلى أن هذه الغايات ليست كلها على مستوى واحد في الأهمية، ولذلك ينبغي ترتيبها وتمحيصها حتى لا يبتغي منها إلا ما يعتقد أنه يؤدي إلى سعادة حقيقة لا مظنونة، وتلك السعادة لا تنال إلا بالخيرات والفضائل والأفعال الطيبة الجميلة.

---

(١) د/ عبد العزيز عزت : المرجع السابق ، وخاصة مقدمته : ٧ – ١٥.

ويتصل علم الأخلاق لديه بعلم السياسة، ذلك أن المرء لا يصل إلى الكمال وحده، وإنما يبلغ هذه المرتبة إذا كان جزءا من مجتمع فاضل أو مدينة فاضلة، ومن هنا كان الاهتمام بالاجتماع الإنساني وما يتطلبه من تنظيم وإدارة وسياسة امتدادا طبيعيا للاهتمام بالفرد. ويكشف الفارابي عن مصادره حين يذكر أن الاهتمام بالمجتمع من هذه الزاوية يوجد في كتاب السياسة لأرسطو وكتاب السياسة لأفلاطون (1).

٢- ومن المسائل التي اهتم بها الفارابي مسألة فطرية الأخلاق أو اكتسابها، ويرى الفارابي في هذه المسألة أن الإنسان مزود بقوة يستطيع بها أن يفعل الحسن أو القبيح، وهذه القوة فطرية فيه، ثم يحدث للإنسان بعد ذلك - بما يتيسر له من وسائل التربية ودرجة العلم وقوة الإرادة أو ضعفها - حال أخرى، يتمكن الإنسان معها من الانحياز إلى أحد الجانبين في السلوك وعندئذ يكون ذا سلوك خير فقط أو سلوك شرير فقط (2).. ويستبعد الفارابي أن يكون الإنسان مخلوقا بطبعه وفطرته منحازا إلى أحد الجانبين دون الآخر، وإن كان لا يستبعد أن يكون لدى الإنسان ميل أو استعداد إلى أحدهما، بحيث يكون فعل أحدهما أسهل عليه من الآخر، وهو يشبه ذلك بما نجده من ميل بعض الناس إلى بعض الصناعات كالخط أو النجّارة أو نحوهما، ولكنه يوضح أن مجرد الاستعداد ليس وحده كافيا في تحقيق التمكن ولكنه يوضح أن مجرد الاستعداد ليس وحده كافيا في تحقيق التمكن من الصناعة والمهارة فيها، وإنما ينتج ذلك عن كثرة التدريب والممارسة، حتى

---

(1) انظر : إحصاء العلوم ، مرجع سابق ١٠٢ - ١٠٤.

(2) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة : ضمن مجموع رسائل الفارابى، طبع حيدر أباد الدكن ١٩٢٦ ص ٥ ، ٦.

تكون لديه ملكة أو هيئة نفسية تكفل له إجادة الصنعة. وينطبق ذلك على الأخلاق أيضا، "وذلك الاستعداد الطبيعي نحو أفعال ليس يقال له فضيلة كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة، لكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة، وكُرِّرَتْ تلك الأفعال واعتيدت وتمكنت بالعادة هيئة في النفس، وصدر عنها تلك الأفعال بأعيانها كانت تلك الهيئة المتمكنة عن العادة هي التي يقال لها فضيلة"(١).

وما دام الأمر كذلك فإن للاكتساب دورا هاما في الأخلاق، ثم للإرادة الإنسانية دخل كبير فيمايحصل للإنسان منها، وبناء على ذلك يستطيع الإنسان أن يؤدي دوره في تحصيل الأخلاق الفاضلة والتخلص من الرذائل والقبائح. وطريق الإنسان إلى ذلك توجُهُ الإرادة والقصد، ثم الاعتياد الناشئ عن تكرار الفعل "والذي به يكتسب الإنسان الخلق، أو به ينتقل بنفسه عن خلق صادفها عليه (؟) هو الاعتياد، وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مرارا كثيرة، زمانا طويلا، في أوقات متقاربة" هو يشبه ذلك بالأمر في اكتساب الصنائع أيضا، فإن الإنسان لا يستطيع إجادة صنعة من الصنائع كالكتابة أو غيرها إلا بممارستها، ثم يستدل لرأيه هذا بأن من الممكن أن تنتقل المجتمعات من حالة إلى حالة أو من خلق إلى خلق عن طريق التعود الذي يحملهم عليه حكامهم "فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخيارا بما يعودونهم من أفعال الخير"(٢).

---

(١) الفارابي : فصول منتزعه مرجع سابق ص ٣١. وواضح من هذا النص أن الفارابى يسبق مسكويه وغيره كالغزالى في تعريف الخلق، وقد أوضحنا من قبل أن جالينوس قد سبقهم جميعا إلى هذا التعريف.

(٢) انظر : التنبيه .... ٧ – ٩ ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ٩٤

وقد كانت هذه المسألة من الأمور التي زعم بعض الناس وجود خلاف حولها بين أفلاطون وأرسطو، وقد بين الفارابي أنه لا خلاف بين الحكيمين فيها. ولكن الخلاف المتوهم بينهما يرجع إلى أن كلا منهما يتحدث عن الأخلاق من زاوية غير الزاوية التي يتحدث عنها الآخر، فأرسطو كان يتحدث عن القوانين الخلقية بصفة عامة، ومن ثم قال بإمكان التغير في الأخلاق، وأما أفلاطون فكان يتحدث عن تغيير الأخلاق بعد استقرارها، وهذا أمر صعب وشديد، ولكنه ليس بمستحيل. ثم يوضح الفارابي رأيه في هذه المسألة بأنه ليس شيء من الأخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل "فإن الطفل الذي نفسه بَعْدُ بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل... ولذلك فإنه مهيأ لقبول الشيء وضده، فإذا اكتسب أحدَ الضدين أمكن زواله عنه"[1].

أثيرت هذه المسألة من قبل - إذن- في الفلسفة اليونانية، وقد كان من بين فلاسفتها من رأى أن الأخلاق أمر لا يمكن تغييره، وأن من الناس من يُخلَق شريرا بالطبع، فلا يمكنه أن يقاوم ما فيه من سوء، ومنهم من يخلق فاضلا فلا يكون له في هذا الخلق دخل ولا تأثير، وكان ممن رأى هذا الرأي جالينوس على نحو ما يذكر مسكويه [2].، ثم تجدد هذا الاتجاه الجبري في الفلسفة الحديثة أيضا: فشوبنهاور يقول إن الناس يولدون أخيارا أو اشرارا كما يولد الحملُ وديعا، والنمر مفترسا، وكانط يقول إن الذي يشاهد موقف الإنسان في ظرف معين، ويعرف سوابق تصرفاته في مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبؤا صادقا بما سيفعله في هذا الظرف المعين، كما يتنبأ العالم بكسوف الشمس وخسوف القمر في ساعة محددة، وممن يؤمن بهذا الرأي ليفي برول أيضا" [3].

---

(١) انظر : الجمع بين ..... ١٥ – ١٨

(٢) انظر: مسكويه : تهذيب الأخلاق ٣٢.

(٣) انظر الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ١٠ ، ١١.

وقد اختار الفارابي الرأي القائل بإمكان التغيير كما اختاره مــن بعــده مسكويه [١]. وهذا هو الرأي الذي يبرأ من الجبرية والحتمية، ويبرر مسئولية الإنسان عما يصدر عنه، ويجعل للتربية معنى وثمرة، كما أن في ضــوئه يمكن أن يكون للدين وللأخلاق وظيفة وفائدة.

وقد تابع الإمام الغزالي ما ذهب إليه الفارابي ومســكويه مــن قبــول الأخلاق للتغيير بالرياضة والمجاهدة، وقد عرض آراء القائلين بعدم قبولهــا للتغيير، وذكر أدلتهم التي تقوم على أن الأخلاق هي صورة الباطن، والخلقة هي صورة الظاهر، والإنسان لا يستطيع أن يغير هيئته وشــكله وخلقتــه، فالطويل لا يستطيع أن يكون قصيرا، والقصير لا يستطيع أن يكون طويلا، فكذلك ما يتعلق بالأخلاق. وقد ردَّ الغزالي على هؤلاء بأنه لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديب، ثم دلل على فكرته بدليل قوي وبرهان حاسم حين ذكر أن التهذيب والتــرويض يحــدث أثــره فــي الحيوان، ويتضح ذلك في كلاب الصيد والحيوانات المروَّضة فإذا كان ذلــك يصح في الحيوان فإنه يصح في الإنسان من باب أولى [٢].

٣ -السعادة عند الفارابي:

ومن الأفكار الأخلاقية الهامة التي تنطوي عليها آراء الفارابي فكرتــه عن "السعادة" وتعد السعادة جوهر الخير الأعلى عند كثير من الأخلاقيــين، ويمكن القول بأنها تغلغلت في معظم المذاهب الأخلاقية، وظهرت بصــورة مختلفة منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلى يومنا هذا، وقد اتضح ذلــك بصــورة مذهبية منظمة لدى أرسطو [٣].

---

(١) انظر : تهذيب الأخلاق : ٣١ ، ٣٢ – ٣٥ ويري التوحيدى أن التغيير صعب ولكنه ممكن، وإن كان هذا الامكان في بعض الأمور دون بعض. انظر : المقابسات، طبع السندوبى ، المكتبة التجارية ط ١٩٢٩/١ ص ١٤٠.

(٢) انظر : الإحياء : ٧١/٣ ، ٧٢.

(٣) كولبه : المدخل إلى الفلسفة : ٩٢ ، ٣٤٢ وانظر المشكلة الخلقية ١٤٤ وما بعدها.

أ- ويرى الفارابي أن كل موجود في الوجود إنما وجد ليبلغ أقصى درجة ممكنة من الكمال الذي يليق به، بحسب رتبته في الوجود، والإنسان مختص من بين الكائنات بأن له درجة السعادة القصوى [1].، والناس مختلفون في تحديدهم لما تتحقق به السعادة، فبعضهم يرى أنها تتمثل في الثروة، وبعضهم يرى أنها تتمثل في غير ذلك مما يتطلع الإنسان إلى تحقيقه، ولكنهم جميعا يجعلون السعادة هي الغاية الكامنة وراء ما يرجون وما يطلبون [2]. فهي غاية الغايات؛ لأن من الخيرات ما يطلب لتحقيق غاية أخرى كالرياضة وشرب الدواء، فإنهما يطلبان لتحقيق الصحة، وهناك أمور تطلب لذاتها، فالذي يطلب لغيره يمكن النظر إليه بوصفه وسيلة لا غاية، أما الذي يطلب لذاته فإنه أعظم وأكمل، وهو يتصف بأعظم قدر من الكمال، إذا كنا ننظر إليه دائما على أنه غاية، وهذا ينطبق على السعادة التي نسعى إلى تحقيقها، فإذا حققناها لم نحتج بعدها إلى شيء أصلا، فالسعادة، إذن هي أعظم الخيرات وأكملها، ويرى الفارابي أن الناس جميعا متفقون على ذلك، وإن اختلفت وسائلهم لتحقيق هذه السعادة، ومن ثم فإن هذا الأمر لا يحتاج إلى برهان لتأكيد صدقه [3].

ب- وإذا كانت السعادة هي غاية الغايات فإن الإنسان لا يصل إليها بمجرد التمني، ولا يحققها دون سعي ولا جهد، ولكنه مطالب بأن يتخذ الوسائل لبلوغها، ويتطلب ذلك منه أولا أن يعلم ما هي السعادة، ثم يحتاج بعد ذلك أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها لتتحقق له السعادة، ثم عليه أن يعمل بمقتضى ما علمه، حتى ينال هذه السعادة المرجوة [4].

---

(١) الفارابى : تحصيل السعادة : ضمن رسائل الفارابى : ٣٢.

(٢) الفارابى : التنبيه ص ٣.

(٣) التنبيه : ٢ ، ٣.

(٤) الفارابى : السياسات المدنية ضمن المجموع : ٤٧ ن ٤٨.

ويذكر الفارابي أن السعادة لابد لها من أمرين: أولهما الفعل الجميل الفاضل الذي يكون صادرا عن مَلَكَة مستقرة دائمة، وثانيهما: جودة الذهن التي تكسب صاحبها كمال التفكير، ويتعاون الأمران في الوصول بصاحبهما إلى أقصى درجات الكمال الإنساني، فهو قادر بما تحقق له من جودة الذهن وسمو التفكير أن يحدد غاياته بوضوح، وأن يحدد الوسائل لبلوغها، ثم هو مستطيع بما تحقق له من إرادة فاضلة أن يحقق هذه الوسائل في دنيا الواقع، وبذلك يصير الإنسان خَيِّرا فاضلا، وتكون تصرفاته محمودة لا يخالطها قبح ولا رذيلة [1]. على أن هذين الأمرين ليسا في درجة واحدة، فالأفضلية تتجه في المقام الأول للقوة الفكرية التي تحدد المقاصد والوسائل، فهي قائدة الطريق، وحارسة الجهد المبذول لتحقيق الخير "ويشبه أن تكون فضيلته وخلقه وأفعاله على مقدار قوة فكرته، وعلى ما له من الاستنباط الأنفع والأجمل، فإن كان إنما يستنبط بفضيلته الفكرية من الأنفع والأجمل ما هو عظيم القوة... فينبغي أن تكون فضائله الخلقية على حسب ذلك"[2].

ولكن ذلك لا يعدني التقليل من قيمة الجانب العملي، حيث إنه لازم لتحقيق الكمال النظري. ولابد – إذن– من الترابط بين الفكر والعمل، وبين النظرية والتطبيق؛ لأن فقدان الجانب النظري يوشك أن يدفع صاحبه إلى الضلال والحيرة وفعل القبيح، أما فقدان الجانب العملي فيجعل الفضيلة النظرية دعوى بلا بينة، وقولا بلا برهان، ويُسْتَخْلَصُ ذلك من مقارنة الفارابي بين رجلين: **أحدهما** على درجة عليا من المعرفة، لكنه لا يفعل ما هو جميل، **وثانيهما** لم يصل إلى هذه الدرجة من المعرفة، لكن أفعاله موافقة للجميل، والفارابي يجعل الثاني أقرب إلى الكمال من الأول، لأن ما تأصل

---

(١) التنبيه ..... ٧ ، وتحصيل ١٤ ، ١٥.

(٢) تحصيل : ٢٣.

في أولهما من العادات الذميمة يحول بينه وبين السلوك الحسن، ويمنعه من تحقيق ما هو جميل في الحقيقة، أما الثاني فليس لديه ما يمنعه من طلب المعرفة فلذلك يمكن له أن يستدرك ما فاته، وأن يصل في درجاتها إلى أرفع المقامات [1].

فالسعادة إذن تتطلب الأمرين، وأولهما يتعلق بالجانب العملي الذي يتطلب مجاهدة النفس وتسديد الإرادة حتى لا تطلب من الأفعال إلا ما يحقق لصاحبه السعادة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، أما الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة فهي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال وهي الفضائل، أما التي تعوق عن السعادة هي الشرور والقبائح، والهيئآت والملكات التي تصدر عنها هي الرذائل [2]. ويمكن أن يؤدي هذا الأمر إلى ضرب من الزهد أو التصوف القائم على المجاهدة للنفس وتقويم الإرادة.

أما الأمر الثاني فهو الجانب النظري الذي تمثل الحكمة أو الفلسفة أعلى درجاته والفارابي يتابع في ذلك تقليدا يونانيا قديما يعطي للفلسفة النظرية هذه الدرجة، لأنهم كانوا يرون أنها تجمع الفضائل كلها، ولذلك كانوا يسمونها علم العلوم، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات [3].

ويوضح الفارابي السبب في تلك المكانة بما يذكره من أن الحكمة هي العلم الذي يدخل في اختصاصه – دون غيره من العلوم – العلم بالأسباب

---

(١) فصول منتزعة : ١٠٠ ، ١٠١.

(٢) انظر : آراء ... ٦٧.

(٣) انظر : تحصيل ٣٨ ، ٣٩ ويتضح هذا أوضح ما يكون عند أرسطو، كما ذكر الفارابي نفسه. انظر : الفارابي : فلسفة أرسطوطاليس. تحقيق د/ محسن مهدى ، دار مجلة شعر – بيروت ١٩٦١ ص ٧٧.

القصوى والعلل البعيدة، ولما كانت الغاية القصوى التي لأجلها وجُد الإنسان هي السعادة، فالحكمة إذن هي التي تعرفنا بالشيء الذي هو السعادة على الحقيقة، ثم يضيف الفارابي إلى ذلك سببا ثانيا هو أن الحكمة هي التي تعرفنا بالواحد الأول، وهو الله تعالى الذي هو مصدر الفضائل والكمال، ومنه استفادت سائر الموجودات فضائلها وكمالها، فالحكمة إذن هي التي تعرفنا بالكمال الأعظم، وهذه هي قمة السعادة [1].

ج- ويكشف هذا السبب الثاني عن ملمح هام من ملامح فكر الفارابي الأخلاقي وهو الارتباط الشديد بين السعادة والمعرفة، وهو الارتباط الذي أدى بالفارابي إلى أن يقول بنظرية في الاتصال بالله، بها تتم المعرفة في أقصى درجاتها، وتتحقق بها السعادة في أرفع مقاماتها[2].

والمعرفة تتم لدى الإنسان عن طريق حواسه ومخيلته، كما تتم عن طريق العقل، غير أن العقل لا يصل إلى كماله إلا بجهد وتأمل وفكر، فهو في بداية الأمر يكون مجرد استعداد لتلقي المعرفة، ولذلك يسمى **عقلا بالقوة** أي أن في قوته أن يحصّل المعرفة وأن يتحقق له العلم، فإذا تحقق لهذا العقل قدر من المعلومات والمعارف ارتفع درجة فسمي عقلا بالفعل، لكن ذلك لا يتحقق لهذا العقل بمقتضى ما أُودع فيه من القوى ولأن هذه القوى فيما يرى الفارابي "غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، ويتبين أنه يحتاج فيه إلى مبادئ نطقية عقلية يسعى بها نحو ذلك الكمال"[3].

---

(1) انظر : فصول متنوعة ص ٦٢.

(2) يمكن تتبع آثار هذه النظرية التى قال بها الفارابى لدى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، ولاسيما ابن طفيل.

(3) تحصيل السعادة : ١٣.

ولذلك يلجأ الفارابي إلى ما يسمى بنظرية الفيض أو العقول العشرة التي تمثل فكرته عن وجود الكائنات، حيث لم توجد عن الله مباشـرة وإنمـا تـم الوجود عن طريق سلسلة تنازلية من العقول التي تعد بمثابة وسائط بـين الله والعالم، وآخر درجات هذه السلسلة يسمى **بالعقل بالفعال** الذي هـو مصـدر الوجود والمعرفة لكوكبنا الأرضي أو ما تحت فلك القمر على حسب تعبيـر الفارابي وغيره من القائلين بهذه النظرية، وهذا العقل الفعال تشرق أنـواره على العقل الإنساني، فتتم له المعرفة. ولذلك يشبهه الفارابي بأنه مثل نـور الشمس الذي لا يتم بصر العين إلا بوجوده (١). ولكن هذا الاتصال لا يتحقق إلا لمن سعى إليه وبذل الجهد في تطهير نفسه، وتزكية فكره، وبـه تتحقـق السعادة. وهذه هي **نظرية الاتصال** التي قال بها الفارابي، وتـأثر بهـا مـن جاءوا بعده من الفلاسفة (٢).

على أن الفارابي يرى أن هذه السعادة لا تكون كاملة ما دامت النفس في البدن؛ لأن عوائق الحس وشهوات البدن تحول بين الإنسان والوصول إلـى أقصى درجات الكمال، ولذلك فإن السعادة الحقيقية "لا يمكن أن تكون في هذه الحياة؛ بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي الحياة الآخرة"(٣).

د- ولا شك أن نظرية الفارابي في السعادة والاتصال تعكس نوعا مـن التأثر بالأفلاطونية المحدثة، ولكن أفكار الفارابي عن الأخلاق قـد تـأثرت كذلك بآراء أرسطو. ومن أشهر مواطن هذا التأثر أن الفارابي يقـول مثـل أرسطو بنظرية **التوسط** الذي يتحقق به صلاح الأخلاق وكمالها.

وقد ذكر أن الأخلاق تشبه الطعام في أن التوسط والاعتدال فـي كـل

---

(١) انظر : آراء أهل المدينة الفاضلة ٦٢ - ٦٥.

(٢) انظر : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق ٣٨/١ ، وكذا ص ٣٦ وما بعدها.

(٣) [illegible] إحصاء العلوم ١٠٢ ، وآراء ...... ٩٤ ، ١٢١.

منهما يؤدي إلى الصلاح. فالطعام متى كان متوسطا حصلت بـه الصـحة، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصل بها الخلـق الجميـل، وإذا فارقـت الاعتدال لم يكن عنها خلق جميل، وزوالها عن التوسط: إما إلى الزيادة عما ينبغي، أو النقصان عما ينبغي كالطعام أيضا، والاعتدال يكـون بـأن يقـع التوسط بين الكثرة والقلة، والشدة والضعف، وطول الزمان وقصره. وهـذا يقتضي أن يقارن بمقياس مقدر تنسب الأفعال إليه، وقد ذكر نماذج لما يقـع فيه التوسط كالشجاعة التي هي وسط بين شدة الإقدام والجبن، والسخاء الذي هو وسط بين التبذير والبخل، وكالعفة التي هي وسط في مباشرة اللذة بـين الشرَه وعدم الإحساس باللذة، وهكذا [1].

ويذكر الفارابي، كما ذكر أرسطو من قبل، أن الوسط نوعان : وسـط حسابي وهو يسميه وسطا في نفسه، وهو مثل الستة التي هي وسـط بـين الاثنين والعشرة، وهذا الوسط يتميز بالثبات والدوام، فإن ما هو متوسط بين الاثنين والعشرة لا يكون في أي وقت من الأوقات غير الستة، أما الثاني فهو وسط بالإضافة إلى غيره، وهذا يزيد وينقص بحسـب اخـتلاف الأحـوال والأوقات والأشخاص والأشياء التي إليها يضاف، وهذا الوسط هـو الـذي يستعمل في الأخلاق، وينبغي أن يُرَاعَى فيه حال الفاعل، والذي لأجله الفعل، كما يراعى الوقت والمكان، وذلك كالغضب الذي يراعى فيه هـذه الأمـور، حتى يجيء على حد الاعتدال، ومعنى ذلك أن يقاس إلى الأمـور المحيطـة بالفعل، وأن يوزن بميزانها [2].

ويلاحظ الفارابي، كما لاحظ أرسطو من قبل، أن الوقوف على الوسـط من أول وهلة عسير جدا، ويزيد من صعوبة إدراكه أنـه قـد يوجـد فـي

(١) انظر : التنبيه : ٩ ، ١٠ وقارن هذا بما سبق عند أرسطو ، فالفكرة هـى الفكـرة ، والأمثلة هى الأمثلة.

(٢) انظر : فصول متنوعة ٣٧ – ٣٩.

الأطراف أحيانا ما يكون شبيها بالوسط، وهذا يتطلب قدرا زائدا من اليقظة والفطنة، حتى لا يؤدي التشابه إلى الوقوع في الخطأ، فالتهور مثلا شبيه بالشجاعة، والتبذير شبيه بالسخاء، والتملق شبيه بالتودد، ثم ذكر أن من أسباب صعوبة إدراكه أيضا أننا قد نميل بطباعنا إلى أحد الأطراف دون الوسط فيها؛ ولهذا يلزم الحذر والاحتياط حتى لا نحيد عن الوسط [1].

ويرسم الفارابي طريق الرجوع إلى الوسط إذا حدث ميل إلى أحد طرفي الفعل، وذلك بأن ننظر إلى الخلق الذي هو أميل إلى الزيادة أو إلى النقص ثم نحاول إرجاعه إلى الوسط كالطبيب عندما يعالج المريض من سوء انتظام حرارته، فإن كانت حرارته أكثر، عالجه بما يخفض الحرارة، وإن كانت أدنى عالجه برفعها، فإذا وجدنا أننا قد أخذنا جانب الزيادة فعلنا الأفعال المضادة، واتجهنا نحو الطرق الأنقص، ثم داومنا على ذلك مدة من الزمان، ثم ننظر لنرى هل اعتدل الخلق أولا، وهكذا "كلما وجدنا أنفسنا مالت إلى جانب، عودناها أفعال الجانب الآخر، ولا نزال نفعل ذلك إلى أن نبلغ الوسط أو نقارب جدا"[2].

• وفي نهاية المطاف يمكن لنا أن نقول كما قال "ديبور" إن الفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة، وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءهما في نزعة تصوف وزهد [3]. ولا شك أن هذا القول يزداد صوابا إذا أضفنا إليه أفلوطين، وليس الفارابي – إذن – في مجال الأخلاق أفلاطونيا فحسب، ولا أرسطيا فقط كما يقال [4]. وإنما هو مزيج من هذه الأفكار

---

(١) انظر : التنبيه : ١٣ ، ١٤.

(٢) التنبيه : الموضع نفسه.

(٣) ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٤٩.

(٤) انظر : حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف – بيروت ١٩٥٨، ٥٧ – جـ ٢/٩٧ والفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٣

جميعا، ويبدو من العرض السابق صلته الوثيقة بأرسطو، ولكن نظريته في الاتصال تربطه بأفلوطين، ولعلهما أكثر تأثيرا فيه من أفلاطون.

٣ -الأخلاق عند الصوفية:

يجدر بنا -قبل أن نتحدث عن الأخلاق عند الصوفية- أن نشير -في إيجاز- إلى معنى كلمة الصوفية [١].، وهي تسميه غلبت على طائفة من طوائف المجتمع الإسلامي اشتهرت منذ نشأتها في القرن الثاني أو الثالث للهجرة بالزهد والعبادة والطاعة لله تعالى ولرسوله (ﷺ) والصوفية [٢] يدَّعون أنهم أكثر الناس عملا بالشريعة، واقتداء بأوامرها، ووقوفا عند حدودها، وإذا كان غيرهم من المسلمين يشاركهم في ذلك فإنهم يتميزون عن غيرهم بأن لهم علوما وأحوالا وأخلاقا ومقامات ودرجات، اختصوا بها دون غيرهم، فهم شديدو العناية بها، والطلب لها والحرص عليها، كالبحث في حقائق التوبة

---

(١) اختلف الناس في سبب هذه التسمية ، فهى نسبة إلى الصوف أو الصفاء أو الصف الأول أو أهل الصفة وهم طائفة من أصحاب الرسول (ﷺ) كانوا يسكنون في مسجده او إلى رجل يسمى صوفة أو إلى سوفيا أي الحكمة ... الخ.
انظر : عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية تحقيق د/ عبد الحليم محمود ود/ محمود بن الشريف – دار الكتب الحديثة ١٩٦٦ – ٢/٥٥٠ وما بعدها، وأبو نصر السراج الطوسى : اللمع تحقيق د/ عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ ص ٤٠ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٢٤٨ ، وأبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصرف للمحققين السابقين، دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٠ – ص ٢١ – ٢٦ ود/ محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية ط ١٩٧٠/١ ص ١ وما بعدها إلى مراجع أخرى، وانظر لصاحب هذا البحث : نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهانى ط١/ ٢٠٠١ ص ٩- ٢١.

(٢) للصوفية تسميات أخرى كالفقراء أو النساك أو العباد ، وقد سبقت التصوف مرحلة الزهد ، وكانوا يسمُّون أثناءها الزهاد ، وقد بدأ وصفهم بالصوفية منذ وقت مبكر يرجع لدى الطوسى إلى أوائل القرن الثانى الهجرى. انظر : اللمع ٤٢ ، ٤٣.

ودرجات التائبين، ودقائق الورع وأحوال الورعين، وطبقات التوكل ومقامات المتوكلين، وحقائق الرضا ومنازل المحبة، والزهد في الدنيا والورع عن الحرام، ثم لهم مع ذلك مناجيات ومشاهدات، ومعارف وأذواق يتفضل الله بها عليهم لصفاء قلوبهم، وإخلاص أعمالهم، ودوام طاعتهم، وحرصهم على التخلق بمقام الإحسان الذي يكون الغيب فيه شهادة وعيانا، اقتباسا من حديث الرسول (ﷺ) وهو من حديث جبريل المشهور "**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**"[1].

أ- وقد عرف الصوفية التصوف بتعريفات كثيرة يذكر السهروردي صاحب العوارف(٦٣٢هـ) أنها تزيد على ألف تعريف[2]، ولا غرابة في ذلك فكل واحد منهم كان يُعَرِّف التصوف على حسب وقته وحاله وتجربته وذوقه، وقد اعترف الصوفية بالفرق الفردية التي تكون بين الناس، وقالوا –تعبيرا عن ذلك– إن الطرق إلى الله تعالى بعدد النجوم أو بعدد الخلائق،

---

(١) راجع في ذلك بعض كتب الصوفية المهمة كاللمع ٢٨ – ٣٢، والقشيرية ١٨/١ ، ١٩. ويلاحظ أن الصوفية قد تعرضوا لهجوم شديد من خصومهم من الفقهاء وغيرهم. ويمكن الرجوع هنا إلى تلبيس ابليس لابن الجوزى وتنبيه الغبى لبرهان الدين البقاعى الذى طبعه الشيخ عبد الرحمن الوكيل تحت عنوان : مصرع التصوف، على حين يقفُ البعض منهم موقفا نقديا يتسم بالاعتدال ، ومن أشهر هؤلاء ابن تيمية الذى أثنى على أهل الحق منهم ، واشتد في حملته على المنتسبين إلى التصوف من ذوى الآراء المخالفة للشريعة. وقد بين أن من الصوفية صوفية الحقائق ، وصوفية الرسوم ، وصوفية الأرزاق ، وأن من أهل البدع من انتسب إليهم انظر : الصوفية والفقراء نشر محمد عبد الله السمان سلسلة الثقافة الإسلامية ١٣٨ هـ - ص ٢٨ – ٣٠، ونظرات في التصوف الإسلامي : ٩٣ – ١١٧.

(٢) عوارف المعارف، مطبوع مع بعض كتب الغزالى عقب كتاب الإحياء للغزالى ٥/ ٩٠.

واستخلصوا من ذلك أن اثنين من السالكين لطريق التصوف لا يتفقان في مقام كالتوكل، ولا يتشابهان في حال كالوجد، فلكل منهما اختصاص بشيء لا يوجد في صاحبه.

وقد اتجه كثير من الصوفية في تعريفهم للتصوف إلى ملاحظة الجانب الأخلاقي، إدراكا منهم لأهمية تحقق ذلك الجانب في التصوف، ومن بين هذه التعريفات قول أبي محمد الجريري: "التصوف هو الدخول في كل خلق سَنِيّ، والخروج من كل دني" وقول أبي بكر الكتاني: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء" [1]. بل إن بعضهم كان يرى أن التصوف ليس زيا ظاهرا أو شكلا محددا، كما أنه ليس مقصورا على ما يتحدث به الصوفية من علوم هي أثر من آثار سلوكهم وثمرة من ثمرات مجاهداتهم، ولكن التصوف أخلاق "ليس التصوف رسوما ولا علوما ولكنه أخلاق"[2].

ويذكر ابن عربي (٦٣٨هـ) أن مكارم الأخلاق مطلوبة لذاتها لأن بها تتطهر النفوس من أدوائها، وتتخلص من أمراضها، ولذلك كان التخلص من الأخلاق المذمومة فرضا عند الصوفية؛ لأن الأخلاق المذمومة كالنجاسة التي تحول بين النفس وصفائها [3]. وقد اعترف للتصوف بهذه الصفة واحد من أكبر مفكري السلف، وهو شيخ الإسلام الهروي الأنصاري (٤٨١هـ) الذي

---

(١) انظر : القشيرية : ٥٥١/٢ ، ٥٥٢ ، ٥٥٤

(٢) انظر : أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية ، تحقيق الشيخ نور الدين شريبة القاهرة – ١٩٥٣ ص ١٦٧ وانظر تعريفات أخرى يتضح فيها هذا المعنى ٣٩٦ ، ٤٣٦.

(٣) ابن عربى : الفتوحات المكية ، دار صادر : دار بيوت ٣٧٨/١.

يقول فيقول "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق"[١]، وينقل ابن القيم (٧٥١) ذلك، مُسلّما به وموافقًا عليه[٢].

ب- ويمكن القول بأن اهتمام الصوفية بالأخلاق كان شاملا لكل جانب من جوانب التصوف، بارزا في كل خطوة من خطواته، وفي كل عمل من أعماله، فهو واضح في وصفهم للطريق الذي يسلكه الصوفي بقصد الوصول إلى الله.

وقد شبهوه بطريق المسافر الذي يقطعه على مراحل يصل بعدها إلى مطلوبه، وهذا الطريق كما يقول أبو طالب المكي (٣٨٦هـ) "رأس ماله الصدق، وزاده الصبر، وقُوتُهُ التقوى، فمن عدم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود بالصبر انقطع، ومن لم يقتت التقوى هلك"[٣]. ومن الطبيعي أن تكون هذه نظرة الصوفية إلى "الطريق"؛ لأنه يوصلهم إلى الله: سيدهم ومولاهم ومحبوبهم، لذلك كان من الواجب بذل الجهد للتخلق بما يمكن للبشر أن يتعلقوا به من الأخلاق الإلهية، التي تتمثل في أسماء الله الحسنى، التي هي مجامع الحمد ومواطن الكمال في أسمى درجاته وأرفع حالاته، ثم كان من الطبيعي أيضا أن يضيفوا إلى ذلك الاقتداءَ بأخلاق النبي (ﷺ) أسمى نموذج للكمال البشري؛ لأن ذلك من شروط محبة الله تعالى، وهي محبة لا تكمل إلا باتباعه، والعمل بسنته، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه، والاقتفاء لآثاره[٤].

---

(١) ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين تحقيق صاحب هذا البحث، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، جـ٤ / ١٣٥ وما بعدها.

(٢) منازل السائرين، تحقيق وترجمة وتقديم د/ سى. دى لوجييه دى بوركى، مطبعة المعهد العلمي الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٦٢، ص٤٥.

(٣) أبو طالب المكى : قوت القلوب في معاملة المحبوب، طبع الحلبى في جزءين ١٩٦١ جـ ١٥٩/٢.

(٤) السابق : ١٦٨/٢.

وهذا هو السبب فيما نجده لدى كثير من شيوخ الصوفية من حرص على تأكيد أن طريقهم مؤسس على الكتاب والسنة، مقيد بإتباع آدابهما، والوقوف عند حلالهما وحرامهما [1].

• ويتضح اهتمام الصوفية بالأخلاق في حديثهم عن مجاهدة النفس التي هي عصب الحياة الصوفية، وأساس بنائها [2]. وتقتضي هذه المجاهدة مقاومة أهواء النفس ومواجهة شهواتها؛ لأنها أمارة بالسوء، وهي تستريح إلى الهوى وتأنس بالشهوة، وتفتر عن الطاعة، وتراوغ التماسا للمعاصي، لذلك كان من الضروري كبح شهواتها وتقييد أهوائها، فلا سلوك بغير مجاهدة، ولا طاعة بغير مواجهة لها "فإنك لم ترد - قطُ - خيرا إلا وهي تنازعك في خلافه، ولا عرض لك شرَ -إلا أقله- إلا كانت الداعية إليه، ولا ضيعتَ خيرا قط إلا لهواها، ولا ركبتَ مكروها قط إلا لمحبتها، فحق عليك حذرها؛ لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة"[3].

ومن أجل ذلك حرص الصوفية على جهاد النفس حتى لا تكون حجابا بين العبد وربه، وقالوا تعبيرا عن ذلك إن مخالفة النفس هي رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات، وفي ذلك يقول سهل التُستَري (٢٨٣هـ) ما عُبِد الله بشيء مثل مخالفة النفس والهوى"؛ بل إنهم فسروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة فقالوا عن الإسلام: إنه ذبح النفس بسيوف المخالفة [4]. ومن ثم نظروا إلى مجاهدة النفس على أنها الجهاد الأكبر

---

(١) القشيرية ٢/١٠٧.

(٢) قارن : الفلسفة الخلقية ص ١٤٤ حيث يقول د/ الطويل إن المجاهدة تمثل الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية.

(٣) الحارث بن أسد المحاسبى : الرعاية لحقوق الله. تحقيق د/ عبد الحليم محمود، طبع دار المعارف ١٩٨٤ ص ٢٦١.

(٤) القشرية ١/ ٣٤٩.

مستندين في ذلك إلى قول ذاع عندهم أن الرسول (ﷺ) قاله، وهو عائد من إحدى غزواته: رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر [1].

ولا شك أن هذه المجاهدة تتضمن غايات أخلاقية واضحة، لأنها تبتغي تخليص النفس من آفات الأخلاق، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل هذه الأخلاق السيئة التي تخلصت منها، ويعبر الصوفية عن هذين الأمرين بالتخلي والتحلي، ويقصد بالتخلي ترك الأخلاق المذمومة، وبالتحلي التخلق بالأخلاق الحميدة [2]. كما يعبرون عنهما بالفناء والبقاء، فالفناء بمعناه الأخلاقي يقصد به الفناء عن أوصاف الرذيلة والشرور، والبقاء يقصد به قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان، ومن عالج أخلاقه فنفي عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال هذه الآفات والرعونات، فإنه يكون عندئذ قد فنى عن هذه الأخلاق الذميمة، فإذا تخلق بأضداد هذه الصفات من المحبة والإيثار والجودة والسخاء، والحلم والتواضع، فإنه يكون عندئذ موصوفا بالبقاء لوجود هذه الصفات الكريمة لديه [3].

ويشبه الصوفية هذه المجاهدة التي تؤدي إلى هذا التحول الأخلاقي بالتحول الكيميائي الذي يتم في العناصر، نتيجة مزجها بعضها ببعض أو تعريضها لأسباب تؤدي إلى تغيرها، ونحن نجد هذا الوصف لدى الغزالي ولدى ابن عرابي [4].، وكلاهما يلاحظ ما تتطلبه هذه المجاهدة من صبر ومشقة وعناء تتهذب به النفس، وتولد به ميلادا جديدا يفيض طهارة ونقاء، بحيث تُقْبل على الله وقد توحدت قواها، واجتمعت إرادتها.

---

(١) الإحياء : ١٠/٣ ويقول الحافظ العراقى إنه حديث ضعيف. انظر هامش ٣.

(٢) انظر اللمع : ٤٣٩ ، ٤٤٠.

(٣) انظر القشيرية : ٢١١/١ ، ٢١٢.

(٤) الغزالى : كيمياء السعادة طبع مكتبة الجندى، مع المنقذ من الضلال. انظر ص ٧٣ ، ٧٤ ، والفتوحات المكية لابن عربي ٢٧٣/٢ وما بعدها.

• ثم يتضح اهتمام الصوفية بالأخلاق كذلك في حديثهم عن المقامات، وهي جماع التربية الخلقية الصوفية. وقد لاحظ الصوفية ما لها من دور هام في تهذيب أخلاق "المريد" أو "السالك" لطريق الحق، وتخليصه من نقائصه وعيوبه، فمن بقي عليه شيء من الرغبة في الدنيا تداركه **الزهد** فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والتوسع فيها، ومن بقي في قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتدبيره وكفالته له، بأن كانت طمأنينته واستناده إلى الأسباب الظاهرة وحدها فإن **التوكل** يأتي ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده عليه، وثقته فيه، ولجوؤه في الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان والتوحيد وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا يزال في نفسه بقية من تكاسل أو تهاون في مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتمادا على عفو الله ورحمته أو اغترارًا بطول الأجل، أو استرسالا مع الأماني فإن **الخوف** من الله يأتي ليبدد هذه الأوهام وليعرّف المريد بما يدفعه إلى استحضار عظمة الله وكبريائه، وتصور هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ونقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، ومن شأن ذلك أن يبدد الأوهام، ويلزم القلب الحذر والإشفاق فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة الخوف في قلبه فيخشى عليه أن يشل هذا الخوف قواه، أو يكبل مشاعره، ولذلك يأتي **الرجاء** ليخرجه من يأسه وقنوطه ويعرفه برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسي؛ بل يحس التوازن دون مبالغة أو إفراط، وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التى تصيبه في نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمُل إلا اتصافه بمقام **الصبر** الذي يُهَوِّن عليه أثقال ما يعاني، ويزوده بطاقة تحفظ عليه تماسكه ورباطه جأشه، وتمنع تردّيه إلى مهاوى الجزع والقنوط، فإذا كان من أهل النعم التي تفضل الله بها عليه فإن تخلقه بخلق **الشكر** يحفظ من كفران النعم والاغترار بها، وعدم رؤية الفضل الإلهي فيها.

وهكذا تكون "المقامات" وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية التي تقتبس من أخلاق الشريعة، ولذلك كان بعضهم يسميها مقامات اليقين ومنازل الإحسان، وكان بعضهم يجعلها من ثمرات الاتباع للرسول (ﷺ) [1].

وينطبق هذا الذي قلناه على مقامات كثيرة تحت الصوفية عنها كالمراقبة والخشية والإنابة والمحاسبة والحياء والورع والرضا والمحبة وغيرها، ولهم في كل منها حديث يطول، وكلامهم في هذه المقامات - بما اتسم به لدى كثيرين منهم من تعمق وتفصيل واستقصاء- يكشف عن جانب مهم من جوانب اهتمامهم بالأخلاق [2].

● وإذا كان ما قدمناه حتى الآن ينصب على النفس وعلاقتها بالله فإن للصوفية عناية أيضا بالأخلاق التي ينبغي أن تتحقق في علاقتهم بالآخرين في المجتمع، فجمهور الصوفية وأهل العلم منهم لا يؤمنون بالعزلة الكاملة عن الناس، ولا يرون الخلوة التامة بعيدا عنهم، وإنما ينظرون إلى العزلة على أنها مرحلة مؤقتة يمر بها المريد ليستعين بالخلوة على شحذ الإرادة وإمضاء العزيمة وصفاء الفكر، واستجماع الهمة، وقد يلجأ إليها بعض المريدين هربا من فساد الزمان، وغلبة الهوى على الناس، ومن ثم كانت مخالطتهم تشتت القلب، وتضعف الرغبة في الإقبال على الطاعة، وقد يلجأ إليها بعضهم طلبا للإخلاص؛ لأن مخالطة الناس قد تدفعه إلى التزين لهم؛

---

(١) انظر : قوت القلوب ١٦٨/٢ وتسمى كذلك : منازل السائرين ومدارج السالكين، وانظر : د/ أبو الوفا التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ط١٩٧٩/٣ ص ١٠٣ - ١٠٩.

(٢) يمكن الرجوع إلى قوت القلوب للمكى واللمع للطوسى والإحياء للغزالى ، وعوارف المعارف للسهروردى ، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية الذى يشرح فيه شرحا مستفيضا : منازل السائرين للهروى.

طلبا للمكانة والمنزلة عندهم، وقد يقع بذلك في الرياء الذي يحـبط علمـه، ويدفع به إلى مواطن الزلل، وقد يلجأ إليها أخرون هربا من الشهوات التـي تتحرك النفس إليها كلما رأتها؛ ولذلك لجأ هذا الفريـق إلـى العزلـة دفعـا للشواغل، وهربا من تشتت الخواطر وتوزع الفكر(١).

لكن الصوفية لا يرون أن العزلة حالة دائمة أو أمر متصل، لذلك كـان من الضروري العودة إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى، بعد أن يكون المريد قد تزود في خلوته بما يحصنه من الوقوع في الشرور، ولـذلك فالصـوفي يوصف بأنه كائن بائن (٢). أي كائن مع الخلق بجسده، منفصل عنهم بفكره، وقد سئل أحدهم عن العزلة فقال:" هي الدخول بين الزحام، وتحفـظ سـرك (قلبك) عنهم لئلا يزاحموك، وتعزل نفسك عن الآثام، ويكون سرك مربوطا بالحق" (٣).

وقد تنبه هؤلاء إلى أن العزلة الكاملة عن الحياة يترتب عليها الإخـلال بكثير من الطاعات التي سنها الرسـول (ﷺ) كزيـارة المرضـى وشـهود الجنازت وقضاء الحوائج وصلاة الجماعة ونحـو ذلـك، ولهـذا اختـاروا المخالطة للناس بعد أن يكونوا قد استعدوا لها.

● وقد أحاط الصوفية حياتهم في المجتمع بسياج من الأخلاق الرفيعـة، فالصوفي الحق يعيش في الحياة بقلب لا يعرف الحقد ولا الشحناء، فهو سليم الصدر لجميع المسلمين، ولذلك لا ينالهم شر من جهته، فهو لا ينازعهم فـي شأن من شئونهم التى ينشغلون بها فالناس في نظره رجلان: رجل يطلب ما عند الله تعالى ويدعو نفسه وغيره إلى طريق الله، وليس للصوفي الصـادق مع هذا منافسة ولا صراع ولا غل؛ لأنه معه في طريق واحد وجهة واحدة،

(١) انظر مثلا : باب الخلوة والعزلة في القشيرية ١/٢٧١ وما بعدها.
(٢) السابق : ١/٢٧٢.
(٣) السابق : ١/٢٧٣.

ورجل آخر مفتون بحب المال والجاه والرئاسة، ونظر الخلق، وليس للصوفي مع هذا أيضا منافسة؛ لأنه زاهد فيما يرغب فيه مثل هذا الرجل [1].

وإذا كان الصوفي الحق لا يسيء إلى أحد، فإنه لا يكتفي بذلك بل إنــه يتحمل أذى الآخرين، ويعفو مع القدرة على الثأر والانتقام، فهو يكظم غيظه، ويستعلي على نوازع نفسه، ويكفها عن طلب القصاص، وهم يتمثلــون فــي ذلك بهدي القرآن الكريم وهدي الرسول (ﷺ) الذي يقول في بعض حديثــه: من مكارم الأخلاق أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك وتعطــي مــن حرمك، ولذلك فليس الإحسان عندهم أن تحسن إلى من أحســن إليــك، بــل الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق خذ شيئا وهات شيئا"[2]. وهم لا يُلْجِئُون من يخالطهم إلى الاعتــذار لهم عن تقصير؛ لأن للقبيح عندهم وجوها من المعــاذير [3]. ولــذلك كــان طبيعيا أن يكون هذا الصوفي واحة أمن وموطن سكينة، لا يتوقع الناس الشر من جانبه لما يفيض عنه من خير يشمل المحيطين به جميعا، فهــو للشــيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق علــى هــذا، يتشكى لشكواهم، ويغتم لمصائبهم"[4]. فإذا لم يرتفع الإنسان عامة والصوفي خاصة إلى هذا المستوى الرفيع من الخلق والسلوك فإنه يكون قد انحط – في نظرهم – عن درجة الإنسانية إلى درجة البهائم العجمــاء "مــن ضــحك أو استمتع بزوجة، أو لبس مبخرا أو ذهب إلى مواضع المتنزهات أيام نــزول البلاء على المسلمين فهو والبهائم سواء"[5].

---

(١) السهروردى (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف ، ١٤٥/٥.

(٢) السابق : ١٤٠/٥.

(٣) القشيرية : ٤٧٣/٢.

(٤) اللمع : ٢٧٥.

(٥) عبد الوهاب الشعرانى : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ٣/١.

• وإذا كانت هذه هي أخلاقهم مع الناس عامة فإنها تنطبق من باب أولى على علاقتهم بإخوانهم من الصوفية، وكان من آثار ذلك ما تحدثوا عنه من آداب الصحبة وشروطها كإخلاص المودة وحفظ الغيبة وتمام الوفاء وزوال الجفاء، والصبر والنصرة للأخ بالمال واللسان والقلب والأفعال، والرحمة له، وألا يحسده على دين أو دنيا، وأن يؤثره بكل ما يحتاج إليه كما هو شأنه مع نفسه، وأن يُعلِّمه ما جهل، وأن يحفظ سره، وأن ينصح له فيما بينه وبينه، لا أمام الناس حتى لا يفضحه وألا يلجئه إلى اعتذار، ولا يكلفه ما يشق عليه، ولا يرى له ما لا يرضاه لنفسه، وأن يدعو له بظهر الغيب، وأن يعينه على الطاعة، وهكذا [١].

وقد قدم الصوفية نماذج من الإيثار تكشف عن ود صادق ومحبة خالصة، كما تكشف عن روح مرهفة وضمائر حية يقظة. فقد كان صاحب المال منهم يُوَسِّع على إخوانه ويستضيفهم، ويقضي عنهم ديونهم دون أن يحوجهم إلى ذل السؤال. وكان الصوفية يستنكرون من أحدهم أن يغلق باب بيته أمام المحتاجين، ولذلك كانوا يقولون: صوفي وله باب بيت مقفل؟!! [٢]. وقد شوهد أحدهم وقد خفف من ملابسه في يوم شديد البرد، فلما سئل عن ذلك قال: ذكرت الفقراء وما هم فيه، ولم يكن لي ما أُواسيهم به، فأردت أن أُواسيهم بنفسي [٣]. وإنهم ليصلون في إيثارهم للآخرين إلى درجة افتدائهم بأنفسهم، وقد وقعت محنة للصوفية ذات مرة وقبض على عدد منهم لضرب أعناقهم، ولما دنا السياف من أحدهم تقدم زميله بدلا منه فسألوه عن سبب ذلك فقال: أردت أن أوثر إخواني بفضل ساعة [٤]. بل إن أحدهم ليتمنى أن يجعله الله فداء للبشر كلهم من عذاب جهنم، وكان يقول – تعبيرا عن ذلك –:

---

(١) راجع في ذلك كله : قوت القلوب ٢/٤٤٢ وما بعدها والإحياء ٢/٢٠٠ وما بعدها.

(٢) القشيرية ٢/٥٠٥.

(٣) القشيرية : ٢/٥١١.

(٤) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ، مطبعة السعادة ١٣٥٧ جـ ١٠/٢٥٠.

لو علمت أن الله يعذبني بدل جميع من آمن به ويدخلهم الجنة وجدت من قلبي الرضا به [1]. بل إن هذا الإيثار لا يتوقف على الإنسان بل يتعدى ذلك إلى الحيوان، فنجد من بينهم من يؤثر كلبه بطعامه، ويظل هو جائعا [2]. وكان ذلك صادرا عن كمال الأخلاق لديهم، وتحقق مقتضياته فيهم، وهذا هو الفضيل بن عياض يقول: لو أن العبد أحسن الإحسان كله، وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين [3].

وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الحقة بالأخلاق في جميع مراحلها وفي سائر جوانبها.

ج- ولكي تكون نظرتنا إلى الأخلاق عند الصوفية أقرب إلى الدقة في التعبير عنها والتصور لها، فينبغي أن نذكر بعض الخصائص المتعلقة بها، ومن هذه الخصائص ما يلي:

أولا: إن الفضائل الصوفية ليست فضائل نظرية تأملية كتلك التى تغلب على كلام الفلاسفة، ولكنها متصلة بهذه المجاهدات الشاقة، والرياضات المتواصلة الدائمة، ويتسق هذا مع نظرتهم إلى التصوف الذي ينظرون إليه على أنه تجربة يخوض السالك غمارها ويتحمل أعباءها، وقد سئل أحدهم عن التصوف فقال: ما هذا الأمر إلا ببذل الروح. ويقول الجنيد (٢٩٧هـ) "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"[4].

وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية عندما تحدث عن التصوف، مشيرا إلى أنه يتم بعلم وعمل، وأن "أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم؛

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٤٥.

(٢) القشيرية : ٥٠٦/٢.

(٣) القشيرية : ٤٩٥/٢.

(٤) السابق : ١٠٦/١ ، ١١٦.

بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشرطهما، وبين أن يكون صحيحا وشبعان، كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا. فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال"(١).

ولذلك كان من الحق أن يقال إن من يقرأ كتب التصوف على اختلاف عصورها يخرج بهذا الانطباع العام، وهو أن معرفة المذهب الصوفي، والإلمام بدقائقه وتفاصيله، والمشاركة الوجدانية لقضاياه، لا تجعل المرء صوفيا، ولا تغنيه شيئا عن العمل والتطبيق (٢).

ثانيا: يتضح من حديث الصوفية عن الأخلاق أنهم يؤمنون بإمكان تغييرها واكتسابها، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضات الروحية معنى، وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذي في حديثه عن فطام النفس عن شهواتها، كما يفطم الصبي الصغير عن ثدي أمه، وفي حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائعة مسخرة، ولذلك لا يُستَغْرَب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقا كريمة، تحل محل ما كان لديها من سيء الأخلاق والخصال (٣).

وقد أشار أبو سعيد الخرازالي إلى أن المريد يدرب نفسه على اكتساب الأخلاق حتى تصير طبيعة فيه، وعادة مستقرة له، ولذلك كانت أخلاق الكاملين من الصوفية ساكنة في طبعهم، ومَخْفِيَّةً في سرائرهم، لا يحسنون

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال : تحقيق د/ عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ط ١٩٧٢/٧، ص ١٧٢.

(٢) انظر : دراسات فلسفية وأخلاقية ٣٧٧.

(٣) الحكيم الترمذى : الرياضة وأدب النفس ، نشرة آربرى ، د/ على حسن عبد القادر طبع الحلبى ١٩٤٧ ص ٨٦ ، ٨٧ ، ١٠٥ ، ١٠٩.

غيرها؛ لأنها غذاؤهم وعادتهم؛ "لأنهم فرضوا ذلك على أنفسهم وعملوا فيه حتى ألفوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كُلْفَةٌ في إتيانه والعمل به [(١)]. ثم أشار أبو طالب المكي إلى مثل هذا المعنى في حديثه عن التفرقة بين المتصبر والصابر، والمتزهد والزاهد، فالأول من كل منهما يتكلف الخلق ويلزم نفسه به ويجاهدها عليه، حتى يصير لها خلقا وطبعا، وعندئذ يستحق أن يوصف به وصفا حقيقيا [(٢)]. وأشار القشيري -كذلك- إلى أن الأخلاق جبلّةٌ في الإنسان، ولكنها ليست جبلة راسخة بحيث يستحيل تغييرها؛ بل إنها تتغير بمجاهدتها ومعالجتها مجاهدة دائمة مستمرة، حتى تكون المجاهدة عادة، وعندئذ تتغير الأخلاق. ولا ينسى القشيري أن يشير إلى جانب الفضل الإلهي في معاونة العابد الذي يجاهد نفسه على إحداث هذا التغيير [(٣)]. ثم كانت المعالجة على نحو أوفى لهذه الفكرة في نطاق التصوف لدى الغزالي في كتابه الإحياء كما سبق القول، وهو متأثر – في حديثه عنها – بأفكار فلسفية وصوفية"[(٤)].

ثالثا: اهتم الصوفية بالنية اهتماما بالغا، فالنية هي جوهر العمل الخلقي وروحه، وكان من أسباب اهتمامهم بها أن النية هي أول العمل وبدايته، فإذا لم يُمَحِّص الإنسان هذه النية قبل بداية العمل كان ذلك طريقا إلى تسلل الفساد إليها، وعند فسادها يمكن للهوى أن يستعبد النفس فيسخرها لطاعته، وبذلك تبتعد عن طاعة الله، أو تجد لديها مقاومة لهذه الطاعة، وربما تقوم بالطاعة

---

(١) أبو سعيد الخراز : كتاب الصدق أو الطريق إلى الله تحقيق د/ عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة دون تاريخ. ص ١٠٤.

(٢) انظر مثلا : القوت ١٠/٤٠٥ ، ٥١١.

(٣) القشيرية : ٢١١/١.

(٤) الإحياء : ٧٣/٣ ، ٧٣.

عندئذ طلبا للشهرة أو المكانة في قلوب الناس، وهي في كل هذه الحالات تكون فريسة سهلة لإغواء الشيطان[1].

ويهتم الصوفية بالنية أيضًا لأن هناك أعمالا قد تبدو في ظواهرها متقاربة أو متشابهة، لكنها في حقيقة الأمر متباعدة متنافرة، وليس من سبيل لكى يقى الإنسان نفسه من الوقوع في السئ منها إلا باستحضار النية، ولذلك فرّق الصوفية بين النية والأمنية، وبين العادة والعبادة، وبين الهمّة والوسوسة، والخاطر والإلهام ، وبين غرّة النفس الناشئة عن إحساسها بذاتها، وعزة الإيمان القائمة على الثقة بالله عز وجل، وفرقوا كذلك بين ذل النفس الصادر عن خضوعها للشهوة، وذلها الصادر عن إحساسها بعظمة الله وهيبته ، كما فرّقوا بين المداراة والمداهنة والهدية والرشوة، والتوكل والاتكال والحلم ودناءة النفس، وخشوع القلب وخشوع النفاق ، وبين الاغترار والرجاء. والنيةُ وحدها هى التى تفرق بين هذه الأمور [2] ويبدو هذا الاهتمام واضحًا لدى عدد من كبار الصوفية كالحارث المحاسبى والحكيم الترمذى[3] وأبى طالب المكى والغزالى ونحوهم.

وكان من أسباب اهتمامهم بالنية كذلك أن النية هى التى تُحَوّل العمل إلى طاعة ما دام يقصد به وجه الله تعالى، وبذلك كانت طريقًا لنوال الثواب من الله، ومن ثم كانت ملاحظة النية بابا من أبواب الخير لا ينتهى، حيث يزداد ثواب العمل على قدر ما يتضمنه من نيّات، وبالنية يكون الأكل

---

(١) انظر القوت : ١/٢٣٢ ، ٢٣٣.

(٢) السابق : ٢/٣٢٠ ، ٤٥٨ ، والقشيرية ١/٢٤٢.

(٣) اهتم الحكيم الترمذى بهذه المسألة اهتماما بالغا، ولعله أكثر الصوفية اهتماما بها، وقد خصص لها كتابا كبيرا تتبع فيه هذه الظواهر التى تبدو متشابهة، وأظهر ما بينها من فروق. انظر كتابه : الفروق ومنع الترادف، بتحقيق د/ محمد إبراهيم الجيوشى، النهار للطبع والنشر والتوزيع، ط ١/ ١٩٩٨ ص ٦١ وما بعدها .

والشرب والسعى والحركة عملا يثاب المرء عليه ، وربما يتفق في العمل الواحد نيات كثيرة فيكون للمرء بكل نية حسنة، فيؤدى العمل الواحد إلى نيات كثيرة وثواب عظيم[1].

ثم كان من أسباب اهتمام الصوفية بالنية أن يَسلّموا من آفات النفس المتجددة ، ورغباتها الدفينة المتلوّنة؛ ذلك أن النفس ربما وجدت في الطاعة مشقة في بداية الأمر، فإذا لم يُلق العبد بالاً لكراهيتها تلك، واستمر على مزاولة الطاعة فربما تنقلب كراهية النفس لها محبة ورضا، وربما تجد فيها أنسا وحلاوة، وربما تصير عادةً من عاداتها لا تصبر على عدم أدائها، ولهذا ينبغى التنبُّهُ إلى أن أداء العبادة هنا ينقصه عامل مهم، وهو أن تكون الطاعة ابتغاء وجه الله تعالى، وهذا يقتضى أن يكون الباعث على العمل هو إرادة وجهه لا مجرد التعود عليه[2].

وقد كان من آثار اهتمام الصوفية بالنية أنهم حرصوا على استحضار النية دائما حتى فيما يتركه الإنسان من الأعمال، لأن الترك عمل أيضًا، فلابد له من نية[3].

وكان لاهتمام الصوفية بالنية أثر في اهتمامهم بالتحليل النفسى الذى لا يقلُّ ما قدمه الصوفية فيه عُمقًا وثراء عن كثير مما قدمته البحوث الحديثة المتعلقة بالتحليل النفسى[4]، وإن اختلفت الوسائل ، وافترقت الغايات.

---

(١) قوت : ٣٢٦/٢ ، ٣٢٧ والإحياء : كتاب النية والخلاص والصدق ٤٠٥/٤ وما بعدها.

(٢) الترمذى : الرياضة وأدب النفس : ٦٠ ، ٦١.

(٣) قوت : ٣٢١/٢ ، ٣٣٦.

(٤) انظر : مقدمة د/ عبدالحليم محمود لتحقيق كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبى ص٢٩، و دراسات فلسفية وأخلاقية : ٣٧٨، والتصوف النفسى، د/ عامر النجار، دار المعارف ١٩٨٤.

رابعا : جَمَع الصوفية فى حديثهم عن الأخلاق بين ما يمكـن تسـميته بالجانب الإيجابي أى المتعلـق بالفضـائل واكتسـابها، والجانـب السـلبي أى المتعلق بالرذائل ومقاومتها، فالاهتمام بالأول يظهر فـي حـديثهم عـن المقامات التى يكتسبها الصوفية أثناء مجاهداتهم الروحية كالصـبر والشـكر والرضا والمحبة ونحوها. والاهتمام بالجانب الثـانى يظهـر فـى حـديثهم عن بعض الأمراض والعيوب التي تصاب بها النفوس ، فتكون عوائق عـن بلوغ الكمال الأخلاقى. وذلك كالحسد والكِبْر والعُجْـب والغـرور والريـاء ونحوها. وقد أفرد الصوفية صفحات كثيرة لتحليل هذه الظـواهر وتنـاولوا أسبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل العلمية والعملية التي تمكّـنهم مـن التغلب عليها. وقد كان للحارث المحاسبى فضل السبق في هـذا المضـمار حيث خصص فى كتابه "الرعايـة لحقـوق الله" فصـولا كثيـرة لدراسـة هذه الظواهر، وتَبِعه في كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالى فـي الجـزء الثالث من كتابه الأحياء، وقد اعترف الغزالى لـه بالفضل حيـث يقـول " والمحاسبى رحمه الله حَبْر الأمة في علم المعاملة، وله السبق علـى جميـع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات، وكلامهُ جـدير بأن يُحْكَى على وجهه"(١).

د- ويمكن القول – بعد ذلك – إن المستوى الأخلاقى الـذي حـرص الصوفية الكاملون على تسجيله فى كتبهم، أو تعليمه للمريدين مـن طـالبى الهداية وسالكى طريق الحق كان أمرًا يحرص كل صـوفى صـادق علـى تطبيقه على نفسه دون مراوغة أو كسل. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه كـان هناك من انتسب إلى الصوفية ثم لم يرتفع إلى هذا المستوى الرفيع. ولـذلك

(١) الإحياء : ٣٢٨/٣ وانظر د/ التفتازانى : مرجع سابق ١٠٦ ، ١٦٠.

وجدنا من هؤلاء من يقول بإسقاط الأعمال والتكاليف والأخلاق عندما يصل الواحد منهم إلى درجة معينة من الطاعة والعبادة أوالى درجة الولاية، كما يدَّعون. ولكن الذى يجدر بنا ملاحظته وتسجيله أن الصادقين من الصوفية وقَفوا لهؤلاء بالمرْصاد، وكشفوا عن فساد عقائدهم وخُبْث طواياهم ، وعجزهم عن الارتفاع إلى المستوى السلوكى المطلوب منهم. ومن هؤلاء الجنيدُ الذى سُئل عن قول هؤلاء بإسقاط التكاليف الشرعية فقال:" إن ذلك من العظائم ، والذى يسرق أحسنُ حالا من هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإليه رجعوا فيها، ولو بقِيتُ ألفَ عام لم أنقصْ من أعمال البر ذرة واحدة"[1]، وكذلك تصدى لهم السراج الطوسى وأبو طالب المكى والقشيرى والغزالى والسهروردى وأمثالهم.

هـ- وأخيرا فإن أخلاق الصوفية قد وصُفت لدى بعض الباحثين بأنها تتسم بالسلبية المطلقة ، وأنها تقف عند السعادة السلبية، وأنها تقوم على إثارة الصراع الباطنى بيَن قوى الإنسان، وأنها تتجو نحو المبالغة فيما تتطلبه من مجاهدات [2] ويمكن مناقشة هذه الآراء على ضوء ما سبق أن أوردناه حول موقف الصوفية من العزلة، وهو الموقف الذى كان ينظر إليها على أنها مرحلة مؤقتة ، وليست عزلة دائمة، ثم إنها ينبغى ألا تمنع المريد من أداء الواجبات الاجتماعية كزيارة المرضى ، والسعى على المعاش، ونحو ذلك من الواجبات[3].

---

(١)القشيرية : ١/١٠٦.

(٢)انظر مثلا : الفلسفة الخلقية : ١٤٦ ، ١٤٧ ودائرة المعارف الإسلامية ٣/٤٤٥.

(٣) انظر مثلا : قوت القلوب ١/٣٥ ، ٩١ ، ٢/٢٨٧ والقشيرية ٢/٧٤١ وانظر : المحاسبى : المكاسب ، مع المسائل في أعمال القلوب والجوارح تحقيق عبد القادر عطا، عالم الكتب ط ١/١٩٦٩ وهو يرد على القائلين بترك الكسب بدعوى التوكل انظر ١٨٣ – ١٩٩ ، هذا وقد نُسبَ كثير من الصوفية إلى المهن والحرف التي كانوا يعملون فيها ، كالنساج والقصار والخراز ، والوراق ، والقواريري ..... الخ

أما المبالغة في المجاهدة فقد وقع فيها – بالفعل – بعض الصوفية، ولا تخلو كتب التصوف من نماذج كثيرة لهؤلاء ، ولكن المحققين من الصوفية قد حذروا من هذه المبالغة، ودعوا إلى الاعتدال، والرفق بالنفس التي هي مطية العابدين في طريقهم إلى الله تعالى[1].

وقد وجه بعضهم النظر إلى أن المجاهدة النفسية ينبغي ألا تتجاوز الغاية المقصودة منها، في كبح النفس عن الشهوات، وترويضها على الطاعة، وتهيئتها لعبادة الله، وليس المقصود منها – إذن – اقتلاع الغرائز الإنسانية التى أودعها الله تعالى في النفس لحكمة مقصودة، فاقتلاع هذه الغرائز غير ممكن، وهو – كذلك – غير مطلوب؛ بل المطلوب هو التسامى بها والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة دافعة، تعين على الخير والارتقاء الأخلاقي[2].

وقد ذكر بعضهم صراحة أن الخروج عن طبع النفس لا يصح، وأن ما كان في الجبِلّة فمن المحال زواله إلا أن تنعدم العين الموصوفة به، وأن تكليف النفس مالا تطيق إهلاكٌ لها ومنع لها من الخير[3].

ز- ويمكن لنا أن نلاحظ أن الصوفية قد وجهوا جزءا كبيرا من جهودهم إلى الاهتمام بالفضائل الخلقية السلوكية، وأن اهتمامهم بالجانب النظرى، الذى يستهدف وضع مذهب أو مذاهب نظرية في الأخلاق على النحو الذى يهتم به الفلاسفة، كان أقل كثيرا من الجانب العملي الذي غلب عليهم.

---

(1) انظر : المحاسبى : المرجع السابق ٢٢٧ والقوت ٣١٧/٢ ، ٣٤٣ ، ٣٧٠.

(2) انظر الإحياء ٧٣/٣ ، ٧٤ وابن عباد الرندى : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، تحقيق د/ عبد الحليم محمود ، ود/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ط١٩٧٠/١ جـ ١٧٩/٢

(3) انظر : الفتوحات المكية ٣٥٨/١ ، ٣٥٩ ، ٥٦٩ ، ١٩٦/٢ ، ١٩٨ ، ٤٨٤.

ويتسق هذا الاتجاه لديهم مع ما عُرف عنهم من كونهم أرباب أحوال وأعمال لا أقوال، وأن عنايتهم كانت متجهة في المقـام الأول إلـى تقـديم النموذج الأخلاقي العملي الذي يُغْني وقوعه عن كل مقَال، ولذلك كان مـن مبادئهم " جالس من تكلمك صفتُه، ولا تجالس من يكلِّمك مقَاله، فـذلك هـو الحكيم الصادق : موعظتُهُ رؤيته، آدابه هي أفعاله، قد أغناك مشـهده عـن مخبره"[1]، وكان ذو النون المصري يقول : " جالسْ من يكلمك عمله ، لا من يكلمك لسانه"[2].

لذلك كان بعضهم يمتنع عن تأليف الكتب، فإذا دُعي إلى الكتابة قـال : كُتُبي أصحابي[3] ويذكر السُّلمي أن أبا الحسن علي بن بندار الصـوفي رأى ولده يمسك في يده كتابا فقال له: ما هذا؟ فقال لـه : كتاب المعرفة، فقـال لـه : " ألم تكن المعرفة في القلوب، فقد صارت في الكتب؟!!"[4] وقد كـان من أسباب ذلك خَشْيَتهم أن يَدَّعي بعض السـالكين للطريـق مـن الأقـوال والدرجات ما لم يكن ثمرة لوَجْدهم وذوقهم وحالهم " فإنه إذا تعلم (المريد) سِيَرَ هذه الطائفة ، وتكلَّف الوقوف على معرفة مسائلهم وأحوالهم قبل تحققه بالمنازلة والمعاملة، بَعُد وصوله إلى هذه المعاني، ولهذا قال المشـايخ : إذا حدَث العارف عن المعارف فَجَهلوه "[5].

ولكن اهتمام الصوفية بالجانب العملي لم يكن معناه – كما قد يتبادر إلى

---

(١) علم القلوب المنسوب خطأ إلى أبي طالب المكي ص ٣٩ ، وانظر في بيان خطأ هذه النسبة : أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي، ماجستير مخطوطة بكليـة دار العلـوم لصاحب هذا البحث ١٩٧٢ ص ٧٦ – ٧٩.

(٢) القوت : ٣٥٨/١.

(٣) انظر د/ محمد كمال جعفر : سهل التستري، دار المعارف ط ١٩٧٤/١ ص ٢٦.

(٤) السلمي : طبقات الصوفية ٥٠٣.

(٥) القشيرية : ٧٤٨/٢.

الذهن – أنهم أغفلوا الجانب النظرى تماما، فلهذا الجانب مكانُه ودوره، وهو يتضح فيما وضعه شيوخ التصوف من مناهج للسلوك، وهي ثمرة علم وفكر، واختيار لعناصر وقواعد وخطوات وشروط، تسعى جميعها إلى تحقيق غايات مرجوة من السلوك، ثم يتضح الجانب النظرى كذلك فيما ظهر لديهم من مذاهب معرفية، تفسّر تجاربهم، وتوضح أحوالهم وأذواقهم، وتؤسس نظريات لا تقف عند حدود تجارب محدودة، بل تمتد إلى نظريات عامة في الوجود، وفي المعرفة. ومن حيث المعرفة نجدهم يتحدثون عن وسائلها وطبيعتها وشروطها وعلاقتها بمصادر المعرفة الأخرى، على نحو يقترب، من الناحية المنهجية، من كلام الفلاسفة، وإن اختلفت الوسائل والمسالك، وتمايزت النتائج والمراتب.

وعلى هذا النحو نفسه يأتى حديثهم عن الأخلاق، فهى عمل مسبوق بنظر، وسلوك مؤسس على فكر، وقد كان الصوفية يُشبّهون عمل الشيخ أو الأستاذ بعمل الطبيب، الذى لا يصح له أن يقوم بعلاج المرضى دون علم، ثم إنه مطالب بأن ينظر في العلاج إلى أحوال البدن وأحوال الزمان، وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله، والطريقة الملائمة لعلاجه.

" فكذلك الشيخ المتبوع الذى يُطبّب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص، ما لم يَعْرف أخلاقهم وأمراضهم،وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ، لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغى أن ينظر في مرض المريد وفى حاله وسنه ومزاجه، وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبنى على ذلك رياضته"[1].

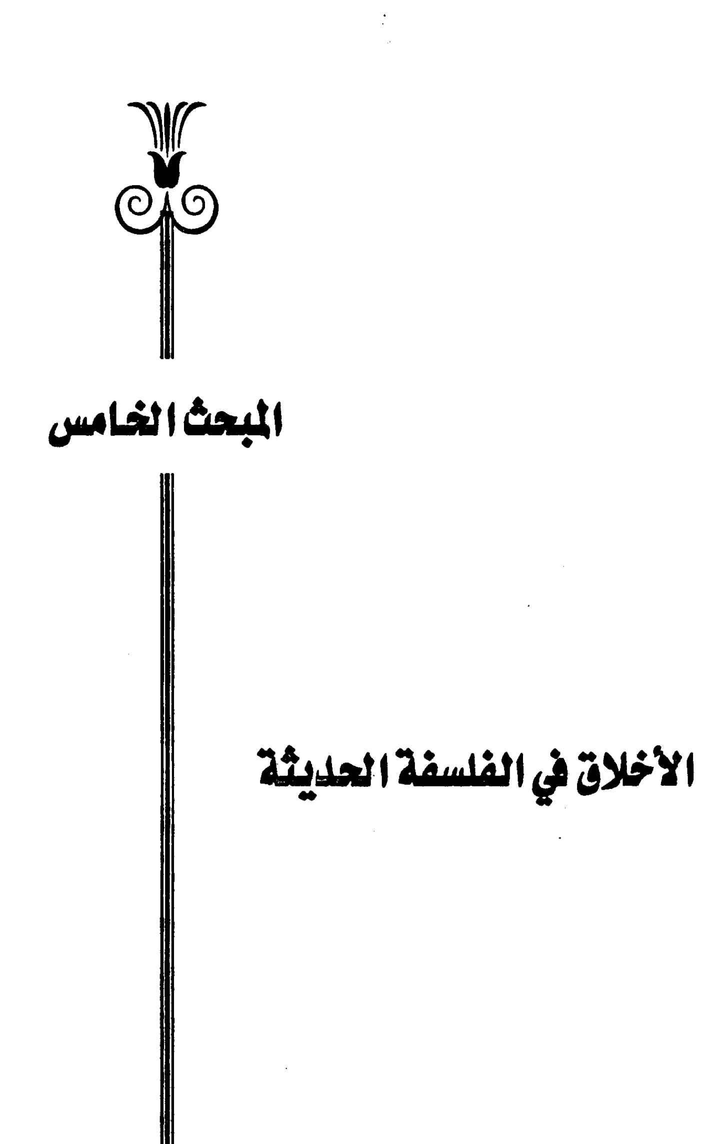
---

(١) الإحياء : ٧٨/٣ ، ٧٩ وانظر د/ التفتازانى مرجع سابق ١٧٠.

وبعد، فهذه لمحات من حديث الصوفية عن الأخلاق، نسوقها مع التسليم بقصورها عن الإحاطة بآرائهم فيها، خاصة وأن التصوف نظام واسع الآفاق، رحب الجوانب، ممتد من حيث الزمان والمكان والمذاهب والأعلام. ولعل الفرصة تسنح لمعالجة أشملَ في المستقبل إن شاء الله.

وإذا كنا قد قمنا بإطلالة موجزة على الفكر الأخلاقي في الشرق القديم، ثم أتبعناها بنظرات في فكر اليونان، ثم في فكر المسلمين، فإنه يبقى لنا - على حسب المنهج الذى أشير إليه من قبل - أن نأتى بنماذج من الفكر الأخلاقى في الفلسفة الأوربية الحديثة. وهذا ما سنحاوله - بإذن الله - فيما تبقى من الصفحات.





المبحث الخامس

الأخلاق في الفلسفة الحديثة

المبحث الخامس

الأخلاق في الفلسفة الحديثة

تمهيد :

يقول واحد من كبار مؤرخي الفلسفة إنه ليس بين العلوم الفلسفية – باستثناء علم ما بعد الطبيعة – علم كعلم الأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد آراء أصحابه. فالمذهب العقلي، ومذهب البديهة أو الذوق، ومذهب اللذة، ومذهب التطور، وغيرها أسماء لنظريات في الأخلاق، والاختلاف لا يظهر بين عصر وعصر فحسب؛ بل إنه يظهر في العصر الواحد(١).

وتصدق هذه الملاحظة أكثر ما تصدق على الفلسفة الحديثة التي تشعبت فيها الآراء واختلفت المذاهب اختلافًا بيّنًا ، وتأثر فيها علم الأخلاق بمناهج مختلفة ، واقترب فيها من مجالات متعددة، بحسب ثقافة علمائه والباحثين فيه. فنحن نراه أحيانا يقترب من بعض مفاهيم العلوم الرياضية، ونراه أحيانا أخرى يحافظ على صلته بالفلسفة أو الدين، ثم نراه أحيانا ثالثة يقترب من العلوم التجريبية ومناهجها، مقدما من خلال ذلك كله نظريات كثيرة يطول الوقوف عندها. وقد نجد بعض هذه المذاهب امتدادًا لأفكار سابقة كمذهب المنفعة، الذي يمكن اعتباره امتدادًا لأفكار السوفسطائيين على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

ويلخص "كولبه" الاتجاهات السائدة في الفلسفة الحديثة ، فيذكر أنها أربعة أنواع مختلفة من الفلسفة الخلقية :

الأول : الفلسفة الخلقية المنفصلة تماماً عن الدين، وعن مسائل ما بعد الطبيعة ، وهذه تعتمد في بحث مسائل الاخلاق على المنهج التجريبي العلمي.

---

(١) انظر : كولبه : المدخل إلى الفلسفة ١٠٢.

الثاني : الفلسفة الخلقية التي تعتمد على بعض العلوم التجريبية مثل علم النفس وعلم الاقتصاد السياسى وعلم الأحياء. وقد اكتسب علم الأخلاق بفضل اتصاله بهذه العلوم صفة "العلم الجزئى الخاص. ولنا أن نقول إن هذا الاتجاه ليس مقطوع الصلة بالاتجاه السابق، بل إنه – إلى حد ما – يُعد تطبيقا منهجيا له.

الثالث : الفلسفة الخلقية التى يعتبر الخير فيها مرادفا لما هو في مصلحة الفرد أو الجماعة، أي أن الخير هو النافع.

الرابع : الفلسفة الخلقية المبنية على قضايا أولية بدهية ، وفيها تعتبر المبادئ الخلقية، وأحكام الضمير صفة جوهرية فى طبيعة العقل الإنسانى نفسه أو وظيفة من وظائفه. والأخلاقية بهذا المعنى أمر مستقل تماما عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلى التجربة[1] كمذاهب اللذة والمنفعة ونحوهما.

ويمكن القول بأن هذا النوع الأخير يمثل اتجاها مخالفا للأنواع الثلاثة الأولى، التي تتفق في اتجاهها التجزيبى، وهو اتجاه يجعل الأخلاق نسبية متغيرة. بينما الرابع – وحده – يجعلها مطلقة أو معيارية. فهما – إذن – نوعان متقابلان ينقسم الأول منهما إلى تيارات متعددة، ولما كان من المتعذر الوقوف عند هذه النظريات والاتجاهات جميعا، فقد آثرنا أن نقف عند مذهبين من أهم المذاهب الأخلاقية الحديثة، وهما مذهب كانط والمذهب الاجتماعي في الأخلاق متمثلا في آراء المفكر الفرنسى ليفى برول.

أولا : مذهب كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) :

يشير كثير من الباحثين إلى أهمية مذهب كانط، الذى يجعله بعض الباحثين في الأخلاق أشهر مذهب أخلاقى في الفلسفة الحديثة، كما يذكر

---

(١) السابق : ٩٦.

بعضهم أنه يمثل في ميدان الفكر ثورة كتلك التي قام بها كوبرنيق في ميدان العلم التجريبي، حين اهتدى إلى نظرية دوران الكواكب حول الشمس، على حين أن الفلكيين القدماء تخيلوها كما لو كانت هى التى تدور حول الأرض.

وبسبب تلك الأهمية قيل عنه إنه يشطر الفلسفة الأخلاقية قسمين، كما هو الحال بالنسبة لسقراط، كما قيل إن أفكاره حول القيم والمعرفة أثرت تأثيرا عميقا بطريق مباشر أو غير مباشر في الفلسفة منذ قال بها حتى الآن، حتى إنه لم ينج من التأثر بها إلا قلة قليلة[1] كذلك قيل أن عالم الفلسفة لم يأخذ في التحرر من نفوذه إلا منذ عهد قريب.

وقد اعتبر كانط الأخلاق أهم جزء في الفلسفة، كما جعل لها وللدين الأهمية القصوى[2] وقد كتب في الأخلاق ثلاثة من أهم كتبه وهى نقد العقل العملى، وميتافيزيقا الأخلاق، وأسس ميتافيزيقا الأخلاق، قَدَّم فيها أساسا لفلسفة جديدة فى الأخلاق. ويمكن أن نشير إلى عدد من أفكاره الهامة التي قدمها، ومن أهمها فكرته عن **الإرادة الخيِّرة وعن الواجب.**

١- وقد تحدث كانط عن **الإرادة الخيرة** فوصفها بأنها هى الخير المطلق وأنه لا يشاركها في هذه الصفة شيء، وأن ما نظنه خيراً كالفهم والذكاء والحكم الصائب والشجاعة والتصميم ونحوها ليس خيراً مطلقا، على الرغم مما فيها من خيرية، لذلك يمكن أن تؤدى هذه الأمور إلى نتائج بالغة

---

(١) انظر في ذلك كله : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٨٩ والمذاهب الأخلاقية الكبرى (بالفرنسية وهو مرجع سابق) ١٠٠ ، ١٠٥ ، وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، طبع دار المعارف ط ١٩٦٩/٥ ص ٣٠٨، والفلسفة الخلقية ص ٤١١.

(٢) الكونت دى جلارزا : محاضرات في الفلسفة العامة، مطبعة الهلال ١٩٢٠ - جـ ١/٣ ، ١٠.

السوء والضرر، إذا لم تكن الإرادة التى توجهها إرادة خيرة، وهذا يبين لنـا أن الإرادة الخيرة هى الشرط الذى لا غنى عنه لكى يكون الإنسـان خليقـا بالسعادة[1].

ويصف كانط الإرادة بأنها خيرة فى ذاتها، فهي ليست خيرة بما تحدثـه من أثر أو تحرزه من نجاح، بل إنها تكون كذلك عن طريـق فعـل الإرادة وحده، ولذلك ينبغى أن نسمو بها على كل ما يمكن أن يتحقق بوساطتها. وفى هذا الصدد نقد كانط مذهب **المنفعة** الذي يجعل خيرية الفعل مرهونـة بمـا يحققه من نتائج، ثم أوضح أن قيمة الإرادة كامنة في ذاتها كالجوهرة : قيمتها كامنة في ذاتها، لا في أي شيء عارض حولها[2].

وهكذا أراد كانط أن يحرر الإرادة من كل منفعة، لكى تكـون الطاعـة للواجب في ذاته، أي الطاعة للقانون الخلقى، بسبب الاحترام لهذا القانون فى ذاته، دون أي اعتبار آخر خارجي، حتى لو كان نبيلا كالتعاطف مع الغير، أو الرغبة في تكميل النفس ذاتها أو تحقيق منفعة ما[3].

ويزداد رفضه للمنفعة إذا كانت تتعارض مع الواجب الأخلاقى. فالـذي يلعب القمار، ويربح عن طريق الغش يجب أن يحتقر نفسه إذا وزن أفعالـه بميزان القانون الأخلاقى، ويختلف الأمر هنا عن النظر إلى مثل هذا الفعـل بميزان المنفعة الخاصة أو العابرة، التي قد تجعله يحس بالسعادة بسبب هـذه المنفعة التى حققها، ولكن النظر إليها بميزان الأخلاقية يجعلها أمرا يدعو إلى الحياء والخجل[4].

---

(١) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة د/ عبد الغفار مكـاوي، الـدار القوميـة للطباعة والنشر ١٩٦٥ ص ١٧ ، ١٨.

(٢) المذاهب الخلقية الكبرى بالفرنسية : ١٠٢.

(٣) المذاهب الخلقية الكبرى : ١٠٢، وانظر : كانط : نقد العقل العملى، ترجمـة أحمـد الشيبانى – بيروت ط ١٩٦٦/١ ص ٧٤

(٤) المذاهب الخلقية الكبرى : ١٠٢، وانظر : كانط : نقد العقل العملى ص ٧٤.

ويرى كانط أن الحكم على فعل ما بانه أخلاقى أو غير أخلاقى لا يرجع إلى قاعدة ميتافيزيقية أو نفسية أو علمية، ولكنه يرجع إلى مطابقته أو عدم مطابقته للقانون الخلقى، وعندئذ يمكن للفعل نفسه أن يكون أخلاقيا أو غير أخلاقى. فإذا نظرنا إلى فعل ما كقتل إنسان فإن هذا الفعل فى ذاته لا يحمل أي قيمة خلقية خاصة، فمن الممكن أن يكون عملا إجراميا، إذا كان يتعلق بقتل لتحقيق منفعة، ويمكن أن يكون عملا محايدا إذا كان واقعا في حالة دفاع شرعى، ويمكن أن يكون مقبولا إذا كان حماية للوطن ودفاعا عنه. وهكذا تبرز الإرادة أو النية لتكون حَكَمًا في تكييف الفعل، والحكم عليه بالأخلاقية أو عدمها(١).

ويمكن تحقيق هذه الإرادة الخيرة عن طريق العقل الذي، ليس وجوده في الإنسان بقصد تحقيق المتعة أو السعادة، وإنما الهدف الحقيقى له ينبغى أن يتجه إلى بعث إرادة خَيِّرَة فينا. وإذا أفلح العقل في تحقيق هذه الغاية فإنه يحس بنوع من الرضا الذى يناسب طبيعته، وان ارتبط ذلك بشيء من الضرر الذي يلحق بالنوازع النفسية للإنسان(٢).

وليس معنى هذا أن العقل يطالبنا بأن ننبذ كل مطالب السعادة، " بل إنه يطالبنا فقط في اللحظة التي تمس فيها القضية قضية واجب بألا نعير السعادة أي اهتمام" ثم يعترف كانط بأن السعادة قد تكون عونا لنا على القيام بالواجب وإنجازه، ولذا فإن فقداننا لعناصرها يؤدى إلى تعطيل قيامنا بالواجب " ولكن لا يمكن أبدا أن يكون واجبنا المباشر هو في

(١) المذاهب الخلقية الكبرى : ١٠٣.

(٢) تأسيس ميتافيزيقا ... ٢١ ، ٢٢

إشاعة السعادة وتعضيدها؛ لأن السعادة أعجز من أن تكون مبدأ لكل واجب"[1].

وقد أراد كانط بموقفه الرافض لجعل المنفعة أو السعادة غاية من غايات الفعل الأخلاقى، كما هو شأن المذاهب الأخلاقية الأخرى قديما وحديثا، أراد كانط أن يرتفع بالإرادة الإنسانية إلى أسمى درجاتها، وأن يحررها – تماما – من الخضوع لأي مبدأ أو قانون خارج عنها، كما أنه أراد أن يتحقق للإنسان قناعة ورضا، حيث يدرك الإنسان إدراكا تاما أنه ليس بحاجة إلى شيء " إن الحرية والوعى بها ، كملكة لاتباع القانون الأخلاقى بعزم لا ينثنى أو يلين، هى الاستقلال عن الميول "[2]، وهكذا يرفض الإنسان جميع الحوافز الحسية، والميول التي تتعارض مع الإدارة الخيرة، وهذا يؤدى إلى كبح جماح الأنانية والغرور، ورفض كل نزعة إلى التقدير الذاتي[3].

٢- وتتصف الإرادة الخيرة عند كانط بأنها **إرادة الواجب**. وقد دفع به ذلك إلى البحث عن فكرة الواجب الذي تتحقق به الإرادة[4].

ولكى يصل إلى تحديد هذا الواجب لاحظ أنواعا مختلفة من السلوك الذي قام بإخضاعه للتحليل والفحص، وانتهت ملاحظاته إلى عدم انطباق الفكرة الصحيحة للواجب عليها، ومن هذه الأعمال:

أ- الأفعال التى يتضح فيها أنها مخالفة للواجب الخلقى مخالفة صريحة، كالكذب والسرقة والقتل والانتحار ونحوها.

ب- الأفعال التى تتفق مع الواجب من حيث الظاهر، ولكنها ليست صادرة

---

(١) نقد العقل العملى ١٦٢ وأنظر كذلك : ٧٣ ، ٧٤.

(٢) السابق ٢٠٣ وانظر : الأخلاق النظرية د/ عبد الرحمن بدوى ٢٥ ، ٢٦.

(٣) نقد العقل العملى : ١٣١ ، ١٣٢.

(٤) تأسيس ... ٢٢.

عن اقتناع بالواجب؛ لأن أصحابها لم يلاحظوه في أفعالهم، كالذين يمتنعــون عن فعل الضرر أو الأذى خشية من العقاب، أو تطبيقا للقانون لا اقتناعا بأن الواجب الخلقي يقتضي ذلك.

ج- الأفعال التي تتفق مع الواجب في صورتها، وقد يجد أصحابها مــيلا نحو الواجب، ولكنهم لا يصدرون عن الواجب أساسا. ومثال ذلــك التجــار الذين علّمتْهم قواعد البيع والشراء وحركة التعامل في الســوق أن يتعــاملوا بأمانة، وأن يبيعوا السلعة بسعر موحد حتى لمن لا يعرف الثمن، كالشــخص الغريب أو الطفل. والأمانة العملية هنا لا تكفى في نظر كانط لكــى نصــف هؤلاء بالأخلاقية؛ لأنهم صدروا في سلوكهم عن مراعاة للمصلحة، التي هى الباعث على هذا السلوك.

د- الأفعال التي تصدر عن الواجب فعــلا، ولكنهــا لا تنطــوى علــى مضمون أخلاقى، كالحفاظ على الحياة لدى من يحافظون عليها ، فهؤلاء يتفق عملهم مع الواجب، ولكنه لا يصدر عن شعور بالواجب، ولا يتحول الحفاظ على الحياة إلى شيء ذى مضمون أخلاقى إلا بالنسبة للشخص الذى يحــس بالتعاسة والبؤس واليأس، ولكنه – مع ذلك – لا يندفع إلى الانتحار. حفاظــا على قيمة الحياة في ذاتها، فعندئذ يكون الحرص علــى الحيــاة ذا محتــوى أخلاقي.

هـ- الأفعال الخيرة المطابقة للواجب، التي يفعلها أصحابها عــن ميــل وشعور إلى فعلها، ولكنها لا تصدر في كل الأحوال بناء على إرادة أخلاقية حقيقية؛ بل قد تصاحب ميولا أخرى كالشعور بالرضا عن النفس أو المتعــة بالرضا من الآخرين، وذلك كالإحسان إلى المحتاجين، فهو لا يكون أخلاقيــا عند كانط، إلا إذا كان صادرا عن الاعتقاد بأفضلية الفعل في ذاته، وأنه إنمــا

يفعله استجابة لهذا الاعتقاد في ذاته[1]، ويقول كانط إنه لأمر جميل أن يصنع المرء الخير للناس منطلقا من حبه لهم، أو من رغبته في التعاطف معهم، أو أن يكون عادلا، ولكن ذلك لا يمثل السلوك الصحيح الملائم لمركز الإنسان بين الكائنات. ويشير كانط فى هذا المقام إلى أن التصرف بناء على تلك الدوافع السابقة يدل على أن الإنسان يضع نفسه فوق القانون الأخلاقى، ويتصرف بكبرياء وَهْمية، وادعاء غير مقبول بأنه فوق القانون، وعلى الإنسان أن يتذكر دائما أن القانون الأخلاقى أو الواجب هو الأعلى، وأن علينا دائما الخضوع له[2].

•ويقدم كانط بعد ذلك **الصيغ الثلاث** التي يتحقق بها الواجب كما ينبغى أن يكون، وهي :

أ- " ينبغى عَلىَّ دائما أن أسلك السلوك الذى يمكننى من أن أريد أن تصبح مُسَلَّمتِى قانونا كليا عاما"[3].

ويشرح كانط هذه الصيغة بأمثلة متعددة ، فالمرء ينبغى ألا يعد غيره بشيء، وهو يبيت النية على عدم الوفاء به؛ لأن خلف الوعد يترتب عليه آثار ضارة له وللمجتمع، لأن خلف الوعد لا يمكن أن يكون قاعدة سلوكية عامة، وإلا فإن أحدًا لن يثق عندئذ في وعد أحد، وبذلك يسود الشك والقطيعة بين الناس، وينتفى التعاون بينهم. كذلك لا يصح للمرء أن يفكر في الانتحار حتى لو أحاطت به صنوف البلاء؛ لأن ذلك لا يصح أن يكون قانوناً عاماً

---

(١) السابق : ٢٣ – ٢٥ ، وكذا ٢٧ ، ٢٨.

(٢) نقد العقل العملى : ١٤٥ ، ١٤٦.

(٣) تأسيس .. ص ٣٠ ويعبر عنه في نقد العقل العملى ص ٦٢ بقوله : " فلتفعل على شكل يجعل بمقدور السنة الأدبية لإرادتك أن تكون دائما، في الوقت ذاته، معتبرة صالحة كمبدأ لتشريع شامل".

وإلا لانهدم المجتمع وانتهت حياة أفراده، وإذا تصورنا أن رجلا قد توفرت له وسائل السعادة وحوله أناس يتقلبون في الشقاء فإنه لا يصح لـــه أن يحجـــز نفسه عن إعانتهم؛ لأن عدم التعاون والتراحم لا يصح أن يكون قانونا عامًّا؛ لأن هذا الشخص نفسه قد تحدث له ظروف تجعله في حاجة إلـــى عطـــف الآخرين ومحبتهم. وإذن يجب أن نتصرف فى ضوء هذا القانون الذى يلزمنا بأن نختار من الأفعال ما يمكن أن يكون قانونا عاما يصلح للآخرين أيضا[1]. والقانون الأخلاقى – إذن – قانون عالمى، أي أنه يتصف بالعموم والقابليـــة للتعميم على كل البشر، والناس جميعا متساوون أمامه. بما أنه صـــادر مـــن عقولهم، ولا عذر لأحدهم في مخالفته أو خرقه أو التهرب منه، وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه[2].

وإذا كان كانط قد رفض أن تكون السعادة هى غايـــة الإرادة الخيـــرة، بحيث تكون هى قانون الأخلاق، فإنه يعلن عن إمكان قبولها لديه إذا كانـــت رغبة في إسعاد الآخرين " فعندئذ يمكن أن تكون السعادة قانونا موضـــوعيا؛ لأن العقل قد أضفى طابع الشمول على تلك الرغبة، ولذلك تكون الرغبة قـــد اكتست بهذه الشمولية التي تضفى عليها طابع القانون، الـــذي قيـــد رغبتـــي الخاصة في أن تكون السعادة خاصة أو جزئية، وأعطاهـــا صـــفة الشـــمول والعموم"[3].

ب- " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شـــخص كـــل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة".

(١) تأسيس .... ٦٢ – ٦٥ وتوجد به أمثلة أخرى، وانظر : نقد العقل العملى ٥٥ ، ٥٦ وكذا المذاهب الأخلاقية الكبرى : ١٠٣.

(٢) الفلسفة الخلقية : ٣٩٩ ، ٤٠٠.

(٣) نقد العقل العملى : ٦٨ ، ٦٩.

ويشرح كانط ذلك بأن الأشياء في ذاتها ليست غايات مطلقة، وإنما هى وسائل، أما الذى يعد غاية في ذاته فهو الإنسان؛ لأنه لم يخلق ليكون وسيلة لشيء آخر. ولهذا يجب أن يكون الأمر الأخلاقى متفقا مع هذه القيمة المطلقة المتمثلة في الإنسان.

وتطبيقا لهذه الصيغة لا يصح الاستهانة بالكرامة الإنسانية، ولا يصح الاعتداء عليها بالقتل أو الخداع، ويذهب كانط إلى أن هذا المبدأ لا يقتضى فقط الامتناع عن إيذاء البشر، بل يقتضى الإسهام في سعادتهم؛ لأنهم ليسوا مجرد وسائل؛ بل هم غايات(١).

وعن طريق هذا التفسير والفهم أدان كانط الصور التي تمس كرامة الإنسان كالسخرة أو الاستعباد أو الفجور ونحو ذلك مما يتحقق فيه اتخاذ الإنسان وسيلة للتسلية أو العمل بالنسبة للرجل والمرأة على السواء.

ويقتضى هذا المبدأ أيضا أن يكون الإنسان أسبق الناس إلى تحقيق المبدأ الصادر عن إرادته، وأن عليه أن يتذكر أن الآخرين يساوونه في القيمة والإنسانية، وإنهم لذلك لا يمكن أن يشعروا بأنهم مضطرون إلى تنفيذ هذا القانون العام، إلا إذا كان صاحبه نفسه يخضع له. وبذلك تتفق إرادته مع إرادة الآخرين(٢).

ج- وبالجمع بين هاتين الصيغتين يمكن التوصل إلى صيغة ثالثة " اعمل كما لو كنت مُشَرِّع القانون"(٣)، وهذه نتيجة طبيعية لما سبق، حيث ينبغى على الكائن الإنسانى أن يتصرف على نحو يشعر معه بأنه مشرّع ومشرَّع له، وبما أن الإنسان مطلق، وغاية في ذاته، فإنه لا يمكن أن يخضع فى

---

(١) تأسيس ... ٧٣ - ٧٥ والسابق ١٥٣.

(٢) المذاهب الأخلاقية الكبرى : ١٠٣ ، ١٠٤.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة : ٢٥٣ ، والفلسفة الخلقية ٤٠٣.

سلوكه لأى قاعدة خارجية، لكنه يخضع فقط لهذا الذى ينبثق عن إرادتـــه[1]. وقد أراد كانط بذلك أن يتفادى ما أسماه علماء الأخلاق المشكلة الأخلاقية أو يحلها؛ لأنه مادام المرء هو الذى يُشَرّع القانون فإنه لا يحس إزاءه بكراهيـــة تمنعه من فعله؛ لأنه ليس صادرا عن قوة خارجية، بل عن العقل نفسه. وهو يذكر فى هذا الصدد أننا نحترم القانون الأخلاقى " لأنه تشريع عقلنا، وعقلنا هو الذى يدفعنا إلى الالتزام به، فنحن المشرعون له، ونحو المعينـــون لـــه". وهو يعترف صراحة بأن الخضوع للعقل فيه قدر من الصعوبة، ولكنه مـــع ذلك يصفه بأنه نير (= حمل) سهل؛ لأن العقل هو الذى يفرضه على نفسه، ومن ثم يكون من اليسير عليه أن يتقبله وأن ينصاع له[2].

ولا يغيب عن بال كانط أن تحقيق مثل هذا القانون الأخلاقى الصـــادر عن العقل يلقى مقاومة من الإنسان، الذى تدفعـــه رغباتـــه إلـــى الإغضـــاء عن أوامر العقل، أو تقـــف فـــى وجـــه تطبيقهـــا، ولكنـــه يشـــير إلـــى أن اكتمال الإرادة يسمو بالإنسان عن هذه الرغبات؛ ليتحقق للعقل رضاه اللائق به[3].

وهكذا يسمو كانط بالعقل سموا بالغا؛ إذ يجعله مصدرا للإرادة الخيـــرة والقانون الأخلاقى العام، وذلك لما تتسم به أحكامه من عموم وكلية لا تتحقق فى التجربة التى تتصف بالجزئية والقصور[4].

---

(١) المذاهب الأخلاقية الكبرى : ١٠٤.

(٢) انظر : نقد العقل العملى : ١٤٣ ، ١٤٩ ، كذا ص ٥١ وانظر الفلســفة الخلقيــة : ٣٧٨.

(٣) تأسيس ... ٣٥.

(٤) السابق : ٣٩ – ٤٣ وانظر : نقد العقل العملى ٤٤ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١١٦.

• **تعقيب :**

وينبغى أن نشير هنا إلى إشادة كانط بالعقل، وإلى سموه بالأخلاق والقوانين الخلقية إلى حد أنها أصبحت غاية في ذاتها، ولذلك رفض كل المذاهب التي جعلت غاية الأخلاق غير متضمنة فيها، بل أنها موجودة خارجها، وذلك كمذاهب السعادة أو اللذة أو المنفعة، وهذا كله يكشف عن غيرة على الفضيلة لا تُدَانى. كما كان مذهبه ثورة على المذاهب التي أضعفت سلطة الأخلاق، وأخضعتها لمطالب المدنية المترفة. وقد وضع كانط حدا فاصلا بين فكرة الأخلاق وفكرة الحياة الحسية[1].

كما ينبغى أن نشيد بدفاعه عن الكرامة الإنسانية التى جعلها غاية لا يصح التفريط فيها مهما كانت الدوافع والأسباب.

ولكن مذهب كانط لم يسلم – مع ذلك – من النقد الذى يمكن توجيهه إليه.

١- ومن هذا النقد استبعاده التام للعواطف والميول التي يصعب تجريد الإنسان منها، واعتباره كل شيء حسى أو نفعى أمرا مناقضا أو مدمرا لفكرة الواجب العقلى والقانون الأخلاقى، الذي يجب أن يكون له – وحده- الهيمنة على الإنسان. ومن الممكن القول بأن هذا التصوُّر للإنسان ونوازعه ودوافعه لا يتطابق تمام التطابق مع الإنسان في جوانبه المختلفة، فالإنسان ليس عقلا فقط، ولكنه عقل وشعور وأحاسيس وجدانية وغرائز طبيعية، وسلوك الإنسان إنما هو ثمرة لتفاعل هذه العناصر كلها، وليس على الإنسان من بأس إذا راعى تلك العناصر أو استجاب لها في تناسق ونظام، يحفظ على الإنسان كماله الأخلاقي، وطهارته الروحية، ثم لا يتجاهل – في الوقت نفسه- الرغبات المشروعة له. وقد نقد هنرى برجسون كانط من هذه الزاوية

---

(١) انظر: الفلسفة الخلقية : ٤١١، والأخلاق بين الفلسفة والاجتماع ٧٩.

قائلا : "إن الطمع في إقامة الأخلاق على مراعاة المنطق قد نشأ عند فلاسفة وعلماء، اعتادوا أن يذعنوا للمنطق فى ميدان التأمـل، فحسـبوا لـذلك أن للمنطق السلطان الأعلى في كل الميادين، وعلى كافة الناس .... لقد يكـون إعجابنا بملكة التأمل عظيما. أما ان يزعم بعض الفلاسفة أنها كافية لإسكات الأثرة والهوى فهذا يدل – ويجب أن نغبطهم على ذلك – أنهم مـا سـمعوا صوت الهوى والأثرة يدوّى فيهم قويا "[1].

ولقد يؤكد هذا أن كانط – كما لاحظ سانتهلير – قد ناقض نفسه؛ لأنـه عندما أخذ يشرح قاعدة تعميم الفعل، غفل عن الواجب، وعلل ذلك بالمنفعـة والضرر، وما كان يصح – تبعا لمذهبه، وكما صرح به هو نفسه – أن يكون للمنفعة مكان في مذهبه. ولولا غفلة كانط عن هذا التصور الصارم للواجب عنده لما جعل للمضار أو المنافع أى حساب كما هى قاعدة مذهبه[2].

٢- وإذا كان كانط قد خالف منطق مذهبه فإن من الممكن القول بأنه قد خالف بعض أفكار العقل نفسه، فالعقل يشعر أحيانا أنه يخضع لقوانين لم يكن هو الذى شرعها، كما أنه لا يستطيع أن يغيرها، ولا أن يتعدى حـدودها[3] ومعنى ذلك أن العقل ليس هو المصدر الوحيد لفكرة الواجب، ولـيس هـو المعيار الوحيد لتقويم الإرادة الخيرة.

ولقد كان كانط حسن الظن بالإنسان، حين ظن أن الواجب الأخلاقى أمر واضح بداية لكل إنسان، وأن ما سواه من المعـايير الأخـرى كالمنفعـة أو

---

(١) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين، ترجمة د/ سامى الدروبى، د/ عبد الله عبد الدائم، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص ٩٤ ، ٩٥ وانظر الفلسفة الخلقيـة : ٤١٣ ، ٤١٤.

(٢) مباحث ونظريات في علم الأخلاق : ١٠٣.

(٣) السابق : الموضع نفسه.

السعادة يعد من الأمور التي تتصف بالغموض والاستغلاق، ويستوجب الفطنة والاستبصار، حتى تتم الملاءمة بينها وبين غايات الحياة[1]، ولقد يقال إن الأمر لدى جمهور الناس على العكس من ذلك، حيث ينجذبون إلى ما يحقق لهم المصلحة أو السعادة دون مجهود يذكر، أما هذا الواجب الأخلاقى الذى يتحدث عنه كانط، وكأنه فطرة مغروسة في الإنسان، فلا يكاد يعرفه إلا من أوتى حظا عاليا من الثقافة والمعرفة التأملية الخالصة، ثم يبقى أن عليه – بعد هذه المعرفة – أن يبذل جهدا مستميتا في تطهير هذا الواجب من كل جزاء إلا طاعة الواجب الأخلاقي ذاته. ولعل هذا يمثل وجها من أوجه النقد التي تنطبق على كثير من المذاهب الأخلاقية وهو هذه الأرستقراطية الفكرية التي تجعل هذه المذاهب مبهمة عصية على الفهم، بعيدة عن التطبيق، إلا للقليل من الناس.

٣- أشاد كانط بالعقل إشادة واضحة، ورأي أنه – وحده – هو الذى يصدر عنه القانون الأخلاقى الذى يتصف بالضرورة والعموم، وقد أدى به هذا الموقف إلى إغفال أو رفض المصدر الدينى؛ لأن المصدر الدينى يردُّ الأخلاقية إلى سلطة خارج الإنسان، وهو يرى أن العقل الإنسانى يشرع لنفسه، ويستمد الأخلاقية من ذاته، وليس من مصدر آخر مهما كان، وهو يؤدى الواجب لما يتصف به الواجب من إلزام، ولا يفعله إرضاء لأوامر خارجية، حتى لو كانت من الدين. وبناء على هذه النظرة نراه ينقد بعض الوصايا التي وردت في الإنجيل كهذه الوصية: " أحبب الله فوق كل شيء ، وأحبب جارك كنفسك" وكان جوهر نقده أن مصدر الوصية ليس هو العقل، بل إنه مصدر خارجى، وما دام المصدر خارجيا، فإن هذا الأمر الصادر إلى العقل: إما أن يكون معروفا للعقل، وعندئذ لا يكون هناك حاجة إلى إصداره

(١) انظر : نقد العقل العملى ص ٧٣.

له، وإما ألا يكون معروفا لـــه، وعندئذ فإن تنفيذه سيكون مضـــادا للفطـــرة الأخلاقية بكل ما لها من كمال[1].

ولكن كانط لا يمضى في الشوط إلى نهايته؛ بل إنه يضـــطر – نتيجـــة لوازع دينى – أن يقر بأن هذا التضاد بين وصايا الإنجيل والفطرة يزول إذا ما اقتنعت الفطرة بهذه الوصايا، وبذلت الجهد للاقتراب منها، بل إنه ينتهـــى إلى القول بكمال هذه الوصايا؛ بسبب نقاء مبدئها الأخلاقى، وبسبب ملاءمتها للطبيعة البشرية ، وأنها قد أدرجت كل سلوك حســـن للنـــاس تحـــت نظـــام الواجب[2].

وربما ظن كانط بهذا أنه ينتهى إلى الإقرار بالمصدر الدينى، ولكنـــه – كما يمكن القول – إقرار مشروط أو محدود؛ لأنه لم يلاحظ فى هذه الوصايا التى تحدث عنها إلا أنها تدخل تحت نطاق فكرة الواجب، فقبوله لها معنـــاه خضوعها لمذهبه، واندراجها تحت مظلته، وإلا فإنها تكون مهددة بالاستبعاد. ومعنى ذلك أنه جعل للعقل المقام الأعلى، أو أنه " يرتفع بالإنسان إلى مرتبة الألوهية"[3].

وقد كان كانط يرى أن البرهنة على وجود الله وخلـــود الـــنفس غيـــر ممكنة من الناحية النظرية الخالصة، وأن البراهين التي تقدم لإثبـــات هـــذه العقائد تعد غير كافية ولا وافية من وجهة نظره، مهما ادعى هؤلاء الـــذين يقولون إن لديهم هذه البراهين، ولكنه اضطر إلى التســـليم بصـــحة هـــاتين العقيدتين من الناحية العملية موضحا أن هذا أمر تمليه الضـــرورة العمليـــة، وكان من دوافع اعترافه بها أن التسليم بوجود الله يعد قاعـــدة لكـــل التـــزام بصورة عامة[4].

---

(١) السابق : ١٤٦ ، ١٤٧ وانظر الفلسفة الخلقية : ٤٠٥.

(٢) نقد ... ١٤٨ ، ١٥٢.

(٣) انظر مقدمة د/ الشيبانى لترجمة نقد العقل العملى : ١٣ ، ١٤.

(٤) انظر : نقد ... ١٩ – ٢٣ وانظر ٢١٦.

وهكذا يطغى اتجاهه العقلي على الجانب الديني الذي يقبله كما قلنا قبولا محدودا أو مشروطا[1].

٤- كان من شروط الفعل الأخلاقي عنده أن يكون قابلا للتعميم، وأن يكون قانونا عاما، وقد تعرضت هذه الفكرة للنقد أيضا، فلو تصورنا طبيبا يخدع المريض بقصد تخفيف الألم عنه فإننا لا يمكن أن نصف فعل هذا الطبيب بأنه غير أخلاقي؛ لأن نية هذا الطبيب حسنة، وينطبق ذلك على من يكذب بقصد الإصلاح بين الناس أو حمايتهم من الأذى، كذلك فإننا لا يمكن أن نطلب من الزوج أن يعامل نساء العالم جميعا نفس المعاملة التي يعامل بها زوجته. وهذا يقتضي أن نخضع الواجب لظروف خاصة، ومعنى ذلك أنه لا يلزم - في كل الأحوال - أن يكون قابلا للتعميم[2].

ثانيا : آراء ليفي برول (١٨٥٧ - ١٩٣٩):

يقول أندريه كريسون إنه ليس بين جميع المذاهب التي عرفت في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ما هو أجدر بالاعتبار من هذا المذهب الذي وضع أساسه الأستاذ ليفي برول في كتابه المسمي : الأخلاق وعلم العادات[3] كذلك يوصف هذا الكتاب بأنه كان حدثا فذا في تاريخ دراسة الأخلاق[4] ويمثل هذا الكتاب دور النقطة الفاصلة في تطور

---

(١) قارن : د/ قباري إسماعيل : قضايا علم الأخلاق ، الهيئة العامة للكتاب - الإسكندرية ط ١٩٧٨/٢ حيث يرى أن كانط افترض للواجب الخلقي مصدرا إلهيا انظر ص ٥٨.

(٢) انظر : دستور الأخلاق في القرآن : ١٠٥ ، ١٠٦ وانظر الفلسفة الخلقية ٤١٤ - ٤١٧.

(٣) كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة : ٣٩٨.

(٤) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ٢٣٣.

ليفى برول الفكرى الذى قاده من الفلسفة الخالصة إلى ميدان الدراسة الاجتماعية[1].

وتتكون آراء برول في الأخلاق من جانبين، يمثل أحدهما جانب النقد والهدم، والثانى جانب الإبداع والبناء.

١- فأما الجانب الأول فيتركز فيما قدمه برول من نقد لمذاهب الأخلاقيين من قبله، وهى المذاهب التى سماها ما وراء الأخلاق، ويقصد بها تلك المذاهب التى ترى أن علم الأخلاق علم نظرى أو معيارى، وتعتمد تلك المذاهب على أسس ومقدمات خاطئة في رأيه، ومن بينها:

أ- التسليم بالفكرة النظرية المجردة القائلة بأن الطبيعة الإنسانية ثابتة ومستقرة، وأنها تظل على ما هى عليه، دون اختلاف بحسب الزمان أو المكان، ثم الزعم بأننا نعرف هذه الطبيعة معرفة كافية إلى درجة يستطيع معها الإنسان أن يحدد قواعد السلوك التى تناسبها على أكمل وجه، في كل ظرف من الظروف. وقد وُجِدَتْ هذه الفكرة لدى علماء الأخلاق منذ الإغريق ثم استمرت فيما بعد.

ويرى برول أن هذه الفكرة خاطئة؛ بل ليس هناك ما هو أولى بالإنكار منها، وأن السبب في القول بها يرجع إلى الجهل بالحضارات الأخرى[2] التى لم تخضع لملاحظة علماء الأخلاق وتحليلهم، لكن العلم

---

(1)Iean, cazeneuve : levy bruhee , P.U.F. 1 ere ĕdion, Paris 1963, P.17

(٢) يقول برول إن الدراسات القديمة تركزت على الحضارة اليونانية ثم على المسيحية ، وأهملت ما سوى ذلك من الحضارات والمجتمعات. انظر كتابه : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة أستاذنا د/ محمود قاسم ، مطبعة الحلبى ط !/١٩٥٣ ص ١٢٩ ، ١٣١.

بهذه الحضارات أدى إلى اتساع فكرتنا عن الإنسان، ووضع أيدينا على ما بين الحضارات من اختلافات في الشعور والخيال وصور النظم الاجتماعية والدينية.

وتدلنا المقارنة كذلك على أن أخلاق هؤلاء تتفق مع أخلاقنا أحيانا، وتختلف عما لدينا من أخلاق أحيانا أخرى، ولن نستطيع التعرف على هذه الحقيقة عن طريق التأمل العقلى، بل عن طريق الدراسة الاجتماعية لهذه الظاهرة[١] وصفًا، وتحليلاً لها، بحسب واقعها الذي كانت عليه.

ب- يظن علماء الأخلاق أن محتويات الضمير الخلقى تعد وحدة متجانسة ومتضامنة الأجزاء. وربما كان هذا القول صادقا إذا اعتمدنا فى التحقق من صدقه على الضمير نفسه، ولكننا إذا فحصنا هذا المبدأ من وجهة النظر الموضوعية، بدلا من استجواب الضمير الخلقى الذى لا يستطيع أن يواجه النقد فمن العسير أن يحتفظ هذا المبدأ بوجوده. والواقع أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير باستمرار. وقد يقال إن هذا التغير بطئ، ولكنه يتم على كل حال[٢].

وإذا اعتمدنا منهج الفحص والمقارنة والملاحظة فسنجد كما يقول برول أن مكونات الضمير تختلف من حضارة إلى حضارة، ومن عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، فالأوامر الأخلاقية والنواهى التي تبدو متجانسة في ظاهرها تبدو عند التحليل الدقيق كطبقات متراكمة بعضها فوق بعض، وهى مختلفة في مصادرها، ووقت وجودها. فبعضها يرجع إلى زمن تاريخى سحيق ، وبعضها إلى عصر أكثر حداثة، وهكذا قد يوجد بعضها ثم يختفى،

---

(١) السابق : ١٣٧ – ١٣٩.

(٢) السابق : ١٤٧ – ١٤٩.

وهذه العناصر تتنافر فيما بينها أحيانا، على الرغم مما يبـدو مـن تجـانس ظاهرى بينها[1].

وقد ضرب برول مثالا يوضح به فكرته عندما تساءل قائلا: وماذا عسى أن نجد لو حللنا بالإجمال محتويات ضمير خلقى في عصر يتصف بأكثر قدر من الاستقرار النسبى كضمير أحد النبلاء الفرنسيين في القرن الثالث عشر؟ ثم أجاب على هذا التساؤل بأن هذا الضمير يحتوى على عناصر من أصـل جرمانى، وأخرى من أصل مسيحى، وثالثة من أصل إغريقي لاتيني. وقـد امتزجت هذه العناصر كلها مكونة ما يسمى بالأخلاق الإقطاعية أو أخـلاق الفروسية. ومن الأكيد كما يقول برول أن أخلاقنا الراهنة سـتكون مصـدر متعة لأحفادنا الصغار الذين ستختلف أخلاقهم اختلافا محسوسا عن أخلاقنا. وإذا أردنا فهم التفاصيل الحية المكونة لضميرنا الخلقى في الوقت الحاضـر، أي فهم الأوامر والنواهى التى يتكون منها هذا الضمير، فإنه يجـدر بنـا أن نرجع إلى ضمير الأجيال التى سبقتنا مباشرة، ولكى نفهم ضـمير هـؤلاء ينبغى علينا أن نصعد مرة أخرى إلى أجيال أبعد عهداً. وعلينا أثناء دراستنا أن نراعى المؤثرات الطارئة التي يزداد عددها وتشـابكها، كلمـا لاحظنـا عصورا أكثر امتدادا[2].

ج- وإذا كانت الأخلاق النظرية تعتمد على هاتين المسلمتين أو المقدمتين الخاطئتين فإنها كذلك تعتمد على منهج خاطىء في الدراسة، وهـو المـنهج النظرى الاستبطانى أو التأملى أو الحدسى، وهذا المنهج قاصر – في رأيه – عن ملاحظة الظاهرة الأخلاقية في تغيرها وتطورها؛ ولذلك لا تعد الأخلاق النظرية علما بالمعنى المتعارف عليه الآن في العصر الحـديث، أي العلـم

(١) السابق : ١٥٠ – ١٥٢.

(٢) السابق : ١٥٢ – ١٥٤.

التجريبى القائم على الملاحظة والتجربة والاستقراء والإحصاء وفرض الفروض والتوصل إلى القوانين التي تحكم الظواهر التي تخضع للدراسة. وسبب قصوره عن أن يكون علما يرجع إلى منهجه التأملى الذى قد يصلح للاستخدام في الفلسفة التى تعتمد على النظر والتأمل، ولكنه لا يصلح لملاحظة الظاهرة الأخلاقية. ثم يرجع كذلك إلى أن علم الأخلاق النظرى أو المعيارى لا يهتم بوصف ما هو كائن؛ بل يعنى بتحديد القواعد الخلقية أي أنه علم تشريعى في جوهره وليست وظيفته هى المعرفة أو اكتشاف المجهول بل هى إصدار الأحكام[1] وقد كان من أخطاء الأخلاق النظرية أيضا أنها تفسر جميع الظواهر بعنصر واحد من العناصر، وتغفل بقية العناصر الأخرى. وهذا يحرمها الدقة فيما تصل إليه من نتائج، ثم يعيب برول أخيرا على هذه المذاهب أنه لا يوجد من بينها مذهب واحد تحقق له من الكمال والصواب ما يجعله قادرا على أن ينتصر على المذاهب الأخرى. وهذا دليل على عجزها وقصورها جميعا[2].

● ولكن هجوم برول على هذه المذاهب لا يعنى أنها كانت عديمة الفائدة، أو أن من الواجب أن نقذف بها في سلة المهملات؛ بل إنه على العكس من ذلك يرى أنها تعبر عن مجهود كان لابد من بذله في العصور السابقة لتنظيم السلوك الخلقى السائد. ومن الواجب الاعتراف لهذه المذاهب بما أدته من دور عظيم قامت به أحيانا في التطور الخلقى للمجتمعات المتحضرة، وقد كانت هذه المذاهب ملائمة لدرجة التطور السابقة، وهى بذلك تمثل مرحلة من مراحل تطور علم الأخلاق نفسه. فهو علم ينطبق عليه ما ينطبق على العلوم الأخرى الخاضعة لقوانين صارمة كالفلك والكيمياء وهى

---

(١) السابق : ٦٢.

(٢) السابق : ١٢١ ، ١٢٢.

علوم تخضع معارفها لقانون التطور. ومعنى ذلك كله أن ينظر إلى هذه الجهود النظرية السابقة على أنها جزء من تاريخ علم الأخلاق[1]. ولذلك لا تستبعد من حساب الباحث الاجتماعي؛ لأنها بمثابة وثائق هامة، تكشف لنا عما اشتمل عليه الضمير الخلقى لعصر من العصور، أي أنها تكون امام الباحث بمثابة ظواهر اجتماعية تاريخية، لها دلالتها الخاصة التى تعرفنا بالاتجاهات الخلقية في عصر من العصور[2].

٢- وبعد هذا النقد للدراسات الأخلاقية السابقة يقدم لنا بـرول الجانب البنائي الإيجابى من محاولته وأفكاره. وهو يرى أن كلمة الأخلاق تدل على ثلاثة معان يجب تمييز بعضها عن بعض:

أولا : تطلق على مجموعة الأفكار والأحكام والعواطف والعادات التي تتصل بحقوق الناس وواجباتهم تجاه بعض، والتي يعترف بها ويقبلها الأفراد بصفة عامة في عصر معين وحضارة معينة (كالأخلاق الصينية أو الأوروبية) وتعبر الكلمة حينئذ عن مجموعة من الظواهر الاجتماعية الشبيهة بمجموعات الظواهر الأخرى، التى تنتمى إلى هذا النوع كالظواهر الدينية والتشريعية واللغوية وهكذا.

ثانيا : تطلق أيضا على العلم (أي المنهج) الذي يدرس هذه الظواهر الأخلاقية ، كما ان علم الطبيعة يطلق على العلم الذي يدرس الظواهر الطبيعية، ومعنى ذلك أن كلمة أخلاق تطلق على العلم وموضوعه ومنهجه.

ثالثا : يمكن أن نطلق اسم الأخلاق على تطبيقات هذا العلم، وعلى ذلك يفهم من قولنا (تقدم الأخلاق) تقدم فنون الحياة الاجتماعية كزيادة العدالة التى تتحقق في العلاقات بين الناس مثلا.

---

(١) السابق : ٣ ، ٨ ، ١٥٧ ، ١٥٨.

(٢) السابق : ١٥٧ ، ١٥٨.

وقدر رأى لمنع اللبس أن يطلق على **المعنى الأول** مصطلح الظـواهر الخلقية أو الأخلاق، وعلى **الثاني** علم هذه الظواهر، وعلى الثالث الفن الخلقى العقلى[1].

ويتضح من نظرة برول إلى الأخلاق أنه ينظر إلى مجموعة القواعـد والأوامر والواجبات الأخلاقية على أن لها وجودا متميزا، فهي إذن معطيات données يمكن دراستها من الخارج، والبحث الأخلاقى بمفهومه الصـحيح ينحصر لديه في دراسة هذه المعطيات، كما تظهر فى المجتمعات الإنسـانية المختلفة، أي دراستها بنفس الطريقة التي يدرس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه[2]. ومعنى ذلك أنه يبحث عن القوانين التى تحكم هذه الظواهر، والتـى يجب أن تخضع لدراسة علمية حقيقية، كما تدرس باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى. ومعنى ذلك العدول عن منهج التأمل والاستبطان، الذى كان سـائدا في علم الأخلاق قديما، إلى المنهج الاستقرائى الكمى الاحصائى، الذي يعتمد على الملاحظة والمقارنة[3].

وقد فطن برول إلى أن كثيرا من الناس قد لايستطيعون إدراك خصائص الظاهرة الأخلاقية؛ لأنهم يعيشون في ظلها. وهو ينصح هؤلاء بأن يتخيلـوا أنهم انتقلوا إلى مجتمع يختلف عن مجتمعهم الذى يعيشـون فيـه، أى إلـى مجتمع كالمجتمع الإغريقى القديم، أو إلى أحد المجتمعات الحالية في الشرق الأقصى. إننا عندئذ لن نشعر شعورا قويا بالظواهر التى تبـدو مطلقـة أو جازمة فى نظر هذه الضمائر والعقول الأجنبية، وسنتصور دون عسر أنهـا ظواهر اجتماعية نسبية، يستطيع البحث العلمى تحديد شروطها. وإذا كان هذا

---

(١) السابق: ص ١٦٩ ، ١٧٠.

(٢) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع : ١٥٣، وانظر : الأخلاق النظرية ١٤ ، ١٥.

(٣) الأخلاق وعلم العادات : ٦٥ ، ٦٦.

الأمر صادقا بالنسبة للمجتمعات الغربية عنا فإنه يعد صادقا أيضا بالنسبة إلى مجتمعاتنا التى نعيش فيها[1].

٣- ولم يغب عن باله ما يمكن أن يوجه إليه من نقد ، ولقد كان لديه من الشجاعة والثقة في فكرته ما يجعله يعرض بنفسه ما تعرض له رأيه من نقد قدّمه العلماء المعاصرون له، ثم قام بالرد عليه، وهو يذكر أن من أهم ما يوجه إليه من نقد الأمور التالية:

أ- أن القول بأن الأخلاق تخضع لظروف الزمان والمكان والبيئة الحضارية والثقافية - يعنى القول بنسبية الأخلاق، ويؤدي إلى القول بتغيرها وتطورها، وفي ذلك خطر على الأخلاق والقيم التى ينبغى أن تتصف بالثبات والاستقرار حتى تكون "معيارا" وميزانا نحكم به على أنواع السلوك المختلفة. ويرد برول على ذلك بأن دراسة هذه الظواهر الأخلاقية دراسة علمية موضوعية لا تعنى إلغاءها أو القضاء عليها، وإنما تعنى فقط محاولة فهمها ومعرفة أسبابها وإدراك علاقاتها بالظواهر الأخرى. وهذا سيزيدنا معرفة بها. ولا يقتضى هذا الفهم التخلى عنها ما دامت صالحة للبقاء والاستمرار، وليس معنى ذلك أبدا عدم الشعور بالواجب الخلقى أو اعتباره أمرا يمكن إهماله، ويضرب برول أمثلة يؤكد بها وجهة نظره فيقول إن تقدم دراسة الأصوات لدى علماء اللغة لم يؤد إلى تقليل شيء من قوة تأثيرها الانفعالية. ثم يتساءل قائلا: هل كفت الألحان العديدة المتنوعة لدى موسيقىّ من طبقة بيتهوفن أو فاجنر عن إمتاع آذاننا، عندما كشف العلماء عن النظرية الخاصة بطبيعة الصوت، ولسنا أقل إحساسا بلطافة الألوان ورونقها منذ استطاع علم الضوء تحليلها، وكذلك لن تفقد الحياة الداخلية للضمير الخلقى شيئا من جدتها وأصالتها، عندما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عنها[2].

---

(١) السابق : ١١.

(٢) السابق : : ٨٦ وانظر : ٢٤ - ٢٨ ، ٢٠٨.

ب- يذكر برول أن بعض الناس يتخوف من تطبيق المنهج الوصفي على الأخلاق؛ لأن ذلك قد يؤدى إلى القول بنسبية الأخلاق وتغيرها، على نحو قد يؤدى إلى القول بنفى الأخلاق برمتها، كما قد يترتب عليه عجزنا عن معرفة الخير والشر. وهو يصف أصحاب هذا الموقف بأنه ليس لديهم حد وسط فإما أن تكون الأخلاق ثابتة مطلقة أو لا تكون، ولكنه يطمئن هؤلاء. بأن التاريخ قد أثبت أن من الممكن حل هذه المشكلات، والتخلص من هذه المآزق. وقد حدث مثل هذا الأمر بالنسبة للمعرفة، فقد خشى الناس من القول بأنها نسبية متغيرة متطورة، ومع ذلك فقد استطاع العقل البشرى أن يعيش على حقائق نسبية، ولم يفقد العقل قدرته - مع ذلك - على التفرقة بين الحق والباطل، ويتنبأ بأن هذا سيحدث في علم الأخلاق أيضا، فالقول بنسبية الأخلاق لن يفقدنا القدرة على التمييز بين الخير والشر، فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة[1].

ج- وكان من أسباب التخوف من تطبيق هذا المنهج في الأخلاق أن الأخلاق ترتبط بالدين ارتباطا وثيقا. ومعنى ذلك أن يخضع الدين لما تخضع له الأخلاق من تطور. ويطمئن برول المتخوفين بأن اختيار هذا المنهج في دراسة الأخلاق ليس معناه اتخاذ أي مسلك عدائي صريح أو خفى ضد الدين أو الأخلاق ، فليس المقصود إلغاء الظاهرة موضوع الدراسة، إنما محاولة فهمها ومعرفة ظروف وجودها دون تجن على الحقيقة نفسها، أو تجريد للظاهرة الأخلاقية مما تنطوى عليه من عناصر أخلاقية بمعنى الكلمة[2].

---

(١) ليفى برول : فلسفة أوجست كونت : ترجمة د/ محمود قاسم د/ السيد بدوى - الأنجلو المصرية ١٩٥٢ ص ٣٠١ ، ٣٠٢، لكن يمكن القول هنا بأن الحقائق - في نطاق المعرفة - ليست نسبية على طول الخط؛ بل إن منها حقائق مطلقة، هى بمثابة ركائز للمعرفة، وأسسا ثابتة لها .

(٢)الأخلاق وعلم العادات ... ٣١ - ٣٣.

د- كان من بين ما وجه إلى هذا المنهج من نقد أن هناك خلافا بين الظاهرة الخلقية والظاهرة الطبيعية؛ لأن الظاهرة الطبيعية مستقلة تماما عن إرادات الأفراد، أما الظاهرة الخلقية او الاجتماعية عامة فإنها تتوقف في وجودها على موافقة الأفراد الصريحة، ومعنى ذلك أن المنهج التجريبي المستخدم في العلوم الطبيعية ليس ملائما لدراسة الظواهر الأخلاقية. ويرد برول على ذلك بأن مثل هذه الظاهر لا تتوقف على رغبة الأفراد الخاصة، فهي تتسم بالقهر والتأثير في الأفراد، وهي تفرض نفسها عليهم؛ لأنها وجدت قبلهم، وستستمر في البقاء بعدهم[1].

ومن الواضح من عرض هذا الاتجاه لدى ليفي برول أنه على صلة وثيقة بالاتجاه الاجتماعي لأوجست كونت الذي كتب برول كتابا عن فلسفته، ثم هو وثيق الصلة باتجاه دور كيم الذي يعترف برول نفسه بأنه أفاد من كتابه: قواعد المنهج الاجتماعي، وبأنه يدين لصاحبه بالكثير[2]، ومن جهة أخرى يذكر دوركيم أن محاولة برول في علم الأخلاق هي امتداد وتطبيق للمنهج الذي قام دور كيم بالدعوة إليه وتحديد قواعده في مجال علم الاجتماع، وقد قال تعليقا على صدور كتاب ليفي برول " الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" إن المرء سيجد في هذا الكتاب الذي حُلِّل، وبرهن عليه صاحبه بمقدرة جدلية نادرة – الفكرة نفسها التي هي أساس ما فعلناه، وهي أن هنالك علما موضوعيا للأمور الأخلاقية، وأنه اعتمادا على هذا العلم يجب أن تعتمد التأملات العلمية لعلماء الأخلاق. ثم ذكر أن دراسة الأخلاق بهذا المنهج تجعله فرعا من فروع علم الاجتماع[3].

---

(١) السابق : ٦٦ هامش ١.

(٢) انظر :
Emile, durkheim : Journal soiolgique: P.U.F 1 er ĕdition : Paris 1969. PP. 467, 470

(٣) انظر : المشكلة الأخلاقية والفلسفية : ٣٠٢ : ٣٠٣.

● **تعقيب :**

وإذا كان ليفى برول قد رد ببراعة على ما وجه إليه من انتقادات فإنـــه يبقى أننا لسنا محتاجين فى سلوكنا الأخلاقى إلى فهم هذا الســلوك ومعرفــة قوانينه فقط، ولكننا محتاجون أيضا إلى قواعد ومعايير لضبط هذا الســلوك، حتى نستطيع أن نحدد على ضوئها ما ينبغى علينا أن نفعله، وإذن فلابد من مبادئ تحظى بالاحترام، يمكن الرجوع إليها[١]، والحكم على الســلوك فــى ضوئها. وليس من الممكن أن يكون الواقع نفسه معيارا؛ لأن الواقع متغيــر، والمعيار ينبغى أن يتصف بالاستقرار والثبات حتى يمكــن اتخــاذه معيــارًا للقياس والحكم يضاف إلى هذا أن الدعاة إلى تطبيق المنهج الوصفى في علم الاجتماع لم يتجردوا تماما من ملاحظة جانب القيم والأهداف المعيارية؛ لأن بحوثهم الاجتماعية لم تقتصر على الفهم والتفسير والتحليل فقط كمــا هــى مقتضيات المنهج الوصفى التجريبى؛ بل كان من أهدافها تحقيق صورة جديدة أفضل للمجتمعات التى درسوها، ولقد كان دوركيم مثلا يأمل في أن يكــون علم الاجتماع قادرا على إحداث أبنية ونظم اجتماعية أمتن وأقوى؛ لكى تقوم مقام النظم التى تداعت بسقوط التنظيم الاجتماعى الذى كان سائدا في أوروبا في العصر الإمبراطوري السابق. ولم يجد دوركيم غضاضة من التصــريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكِّناً من تحســين المجتمع[٢] وقد أدى هذا التناقض بين الفكرة النظرية التى دعا إليها دوركــيم وبين التطبيق العملى إلى أن يكون دوركيم موضع انتقــاد البــاحثين الــذين

---

(١) انظر : جوليان فرويد : علم الاجتماع عند ماكس فيبــر : ترجمــة تحســين شــيخ الأرض ، دمشق ١٩٧٦ ص ١٥، وانظر : محمد امزيــان: تــلازم الموضــوعية المعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية ، بحث قدم ونوقش بمؤتمر المنهجية في الفكر الإسلامي الذي عقد بالجزائر، سبتمبر ١٩٨٩ ص ٤

(٢) انظر : قضايا علم الأخلاق : ٢٢٩ ، ٢٣٠.

وجدوه يتجه اتجاها معياريا في بعض بحوثه عن الانتحار[1]، ومعنى ذلك أنه خالف المنهج الذى دعا إلى تطبيقه في مجال الدراسات الاجتماعيـــة، ومـــن بينها الدراسات الأخلاقية.

لم يتوقف الأمر عند دور كيم، بل إنه تعداه إلى ليفى برول الذى ذهـــب إلى أن الدراسات الأخلاقية تسعى هى الأخرى إلى تغيير الواقع الأخلاقـــي، ومعنى ذلك عدم الاكتفاء بدراسة ما هو واقع، بل تقريبه مما ينبغى أن يكون، وذلك بنبذ العناصر التى عفى عليها الزمن، لصالح الإنسانية كمـــا تتـــدخل الميكانيكا والطب من أجل هذه المنافع نفسها فـــي الظـــواهر الفســـيولوجية والبيولوجية[2].

بل إن أحد أتباعه وهو : جورفيتش – ذكر صراحة أن الأخلاق النظرية ممكنة بشرط أن تتعاون مع الاتجاه الاجتماعي فى الأخلاق، بحيث يصـــبح كلاهما متوقفا ومعتمدا علـــى الآخـــر، دون أن يفقـــد أى منهمـــا مميزاتـــه الخاصة[3] ولعل هذا الاتجاه المعتدل يرشدنا إلى الحل الصـــحيح، وهـــو أن تتكامل هذه المناهج وأن تتعايش؛ لكى يؤدى كل منها وظيفة لا غنى عنهـــا لتكتمل المعرفة الإنسانية في مجال الأخلاق، وعلـــى العلمـــاء – إذن – أن يقدموا للأخلاق أفضل ما عندهم، متجردين من القطيعة المنهجية، الناشئة عن تعصب كل فريق منهم لمنهجه وللنتائج التى يتوصل إليها، وقد عرف الناس من قديم أن الحقيقة قد يتعذر الوصول إليها دفعة واحدة، أو بجهد عقل منفرد. وعلى هذا فإن الحاجات النظرية والعملية على حدٍ سواء – تدعو إلى تكامل الجهود من أجل تقدم المعرفة والارتقاء بالأخلاق .

---

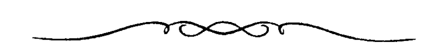
(١) انظر : قضايا علم الأخلاق : ٢٢٩ : ٣٣٠.

(٢) انظر : الأخلاق النظرية : ١٥ ، ١٦

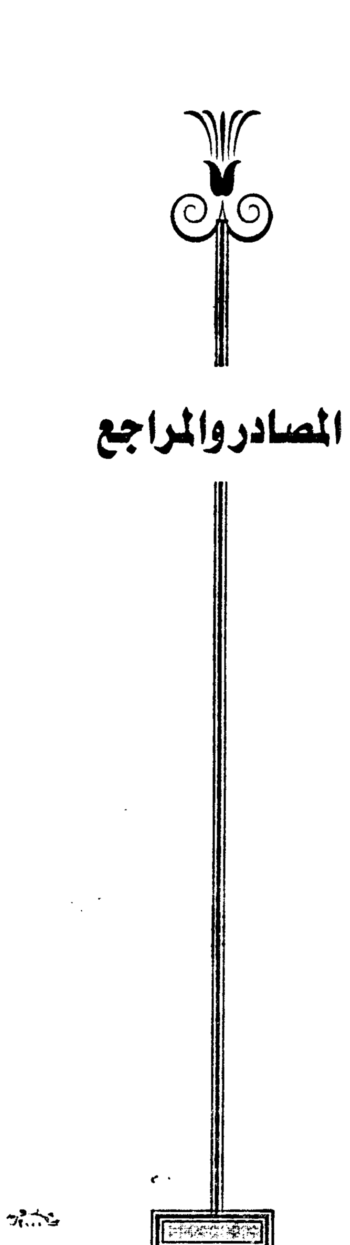
(٣) السابق : ٢٣.

ويمكن القول – في الختام – بأن دراساتنا السابقة كانت فرصة – وإن تكن محدودة – للتعرف على بعض موضوعات واتجاهات علم الأخلاق، وأنها عرضت بعض التجارب والأفكار الأخلاقية التي التقت بها الإنسانية على مر القرون. وإننا لنرجو أن تكون دافعا للإعلاء من شأن القيم الأخلاقية التى سيظل الإنسان محتاجا إليها في كل حين.

والحمد لله على ما وفق وهدى، وله الشكر في البدء والختام







المصادر والمراجع

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولا : المصادر والمراجع العربية المعربة :

مرتبة على أسماء مؤلفيها (مع إهمال الألف واللام، وابن وأبو عند ترتيبها).

- **ابن الأثير الجزرى : (مجد الدين ابن السعادات):**
  - جامع الأصول : تحقيق عبد القادر الأرناؤوط - مكتبة الحلوانى ١٩٧٠.
- **أحمد الحسين بن هاشم :**
  - شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار - تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط١ / ١٩٦٥.
- **أرسطو:**
  - الأخلاق ، ترجمة إسحق بن حنين - تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى الكويت ١٩٧٩.
  - الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، دار الكتب المصرية ١٩٢٤.
  - السياسة ، ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد ، طبع الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٩.
- **إسماعيل (د/ قبارى):**
  - قضايا علم الأخلاق ، الهيئة العامة للكتاب ، الإسكندرية ط ١٩٧٨/٢.
  - **الأشعري (أبو الحسن):**
  - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محيى الدين عبد الحميد - النهضة المصرية ط ١٩٦٩/٢.

- الأصبهانى (أبو القاسم ، الحسين المعروف بالراغب).
  - الذريعة إلى مكارم الشريعة ، تحقيق د/ أبو اليزيد العجمى ، دار الصحوة ط ١/١٩٨٥.
  - المفردات في غريب القرآن ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، دار المعرفة – لبنان – دون تاريخ.
  - تفصيل النشأتين ، نشر محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية.
- الأصبهانى (أبو نعيم) :
  - حلية الأولياء جـ ١٠ مطبعة السعادة ١٣٥٧ هـ.
- أفلاطون :
  - الجمهورية ترجمة د/ فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.
  - القوانين ترجمة د/ محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦.
  - محاورات أفلاطون ، ترجمة د/ زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٤.
  - محاورة فايدروس، ترجمة د/ أميره حلمى مطر ، دار المعارف دون تاريخ.
- امزيان (محمد):
  - تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية ، بحث قدم ونوقش بمؤتمر قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى قسطنطينة ، الجزائر ١٩٨٩(طبع المعهد العالمى للفكر الإسلامى) القاهرة،١٩٩٦.

- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل):
  - صحيح البخارى ، المكتبة الإسلامية، استانبول، تركيا، ١٩٨١ في ثمانية أجزاء.
- بدوى (د/ السيد):
  - الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ط ١٩٨٠.
- بدوى (د/ عبد الرحمن):
  - الأخلاق النظرية ، طبع الكويت ط ١/١٩٧٥.
- برجسون (هنرى) :
  - منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة د/ سامى الدروبى ، د/ محمد عبد الدائم الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.
- برستد (هنرى) :
  - تطور الفكر والدين في مصر القديمة ، ترجمة زكى سوس، نشر دار الكرنك ١٩٦١.
- برول (ليفي) :
  - الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ترجمة د/ محمود قاسم، مطبعة الحلبى ط١/١٩٥٣.
  - فلسفة أوجست كونتا ، ترجمة د/ محمود قاسم ، د/ السيد بدوى الأنجلو المصرية ١٩٥٢.
- الترمذى (أبو عبد الله محمد بن على – الحكيم):
  - الرياضة وأدب النفس ، نشره أربري ، د/ على حسن عبد القادر طبع الحلبى ١٩٤٧.
  - الفروق ومنع الترادف، تحقيق د/ محمد الجيوشى، النهار للطبع والنشر والتوزيع ط ١/ ١٩٩٨.

- الترمذى (أبو عيسى محمد بن عيسى):
  - سنن الترمذى ، نشر الأستاذ عبد الرحمن محمد عثمان في خمسة أجزاء. دار الفكر – بيروت ١٩٨٠.
- التفتازانى (د/ أبو الوفا)
  - مدخل إلى التصوف الإسلامى ، دار الثقافة للطابعة والنشر ط ١٩٧٩/٣.
- أبو تمام (حبيب بن أوس) :
  - ديوان الحماسة بشرح الخطيب التبريزى ، طبع المكتبة الأزهرية ط ١٩٢٧/٣.
- توملين (أ.و.ف):
  - فلاسفة الشرق ، ترجمة الأستاذ عبد الحميد سليم ، مراجعة الأستاذ على أدهم دار المعارف ١٩٨٠.
  - ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم):
  - الصوفية والفقراء ، نشر محمد عبد الله السمان ، سلسلة الثقافة الإسلامية ١٣٨٠ هـ.
- الجابرى (د/ محمد عابد الجابرى):
  - العقل الأخلاقى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ٢٠٠١.
- جعفر (د/ محمد كمال):
  - التصرف طريقا وتجربة ومذهبا، دار الكتب الجامعية ط ١٩٧٠/١.
  - دراسات فلسفية وأخلاقية ، مكتبة دار العلوم ط ١٩٧٧/١.
  - سهل التسترى ، دار المعارف ط ١٩٧٤/١.

- جواد علي:
  - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيـــروت، مكتبة النهضة، بغداد ط٢/ ١٩٧٨.
- حسب الله (الأستاذ الشيخ علي):
  - أصول التشريع الإسلامي – دار المعارف ط٥/١٩٧٦.
- حلمي (د/ مصطفى):
  - الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإســـلام – دار الثقافــة العربيــة ط ١٩٨٦/١.
- حمزة (د/ عبد القادر) :
  - على هامش التاريخ المصري القديم، مطابع الشعب ١٩٥٧.
- ابن حنبل (الإمام أحمد):
  - المسند طبع المكتب الإسلامي – بيـــروت ط١٩٨٣/٤ (بهامشـــه : منتخب كنز العمال للمتقي الهندي).
- خان (صديق حسن):
  - أبجد العلوم ، منشورات وزارة الثقافة والإرشـــاد القـــومي دمشـــق ١٩٧٨ طبع دار الكتب العلمية – بيروت.
- الخزاز (أبو سعيد):
  - كتاب الصدق أو الطريق إلى الله ، تحقيق د/ عبد الحليم محمود دار الكتب الحديثة ، دون تاريخ.
- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد):
  - مقدمة ابن خلدون – طبعة الشعب. القاهرة.

- خليفة (حاجى):

- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون. تصوير دار العلوم الحديثة لبنان عن طبعة استانبول.

- دراز (د/ محمد عبد الله):

- دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة د/ عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة ط١/١٩٧٣

- الدسوقى (عمر)

- الفتوة عند العرب، دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٦.

- دى جلارزا :

- محاضرات في الفلسفة العامة ، مطبعة الهلال ط ٣/١٩٢٠.

- ديبور :

- تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أو ريدة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣/ ١٩٤٨.

- ذكرى (الشيخ أبو بكر):

- مباحث ونظريات في علم الأخلاق-(بمشاركة الشيخ عبد العزيز أحمد) دار الفكر العربي ط ١٩٦٥/٤.

- رسل (برتراند):

- تاريخ الفلسفة الغربية – ترجمة د/ زكى نجيب محمود – لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١٩٧٨/٣.

- حكمة الغرب ترجمة د/ فؤاد زكريا ، طبع الكويت سلسلة عالم المعرفة جـ ١ ، ٢ – ١٩٨٣.

- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):
  - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د/ محمد عمارة، دار المعارف ط٢ دون تاريخ.
- زكريا (د/ زكريا):
  - المشكلة الخلقية – مكتبة مصر ط١٩٦٩/١.
  - مشكلة الفلسفة – مكتبة مصر ١٩٧١.
- سارتون (جورج):
  - تاريخ العلم. طبع دار المعارف – الجزء الأول ط ١٩٧٩/٤ والجزء الثالث ط ١٩٧٨/٣.
- السلمى (أبو عبد الحمن) :
  - طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة – القاهرة ١٩٥٣.
- السهروردى (شهاب الدين عمر بن محمد بن محمد):
  - عوارف المعارف مطبوع ضمن الجزء الخامس مع بعض كتب الغزالى التى طبعت مع الإحياء – مؤسسة الحلبى ١٩٦٨.
- سنيرون (سيرج):
  - كهان مصر القديمة ، ترجمة زينب الكردى، مراجعة د/ أحمد بدوى، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥.
- ابن سينا (أبو على) :
  - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ط ١ مطبعة الجوانب بالقسطنطينية ١٢٩٨ هـ.

- الشهر ستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم).
- الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حـــزم – المطبعـــة الأدبيـــة ط ١٣١٧/١ هـ .

– صبحى (د/ أحمد محمود):

- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، دار المعارف ١٩٦٩.

– الطوسى (أبو نصر السراج):

- اللمع تحقيق د/ عبد الحليم محمود ، طه سرور ، دار الكتب الحديثة ١٩٦٠.

– الطويل ٠ د/ توفيق) :

- الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ط/ ١٩٦٧.

– عبد الجبار (القاضى عبد الجبار بن أحمد):

- المحيط بالتكاليف جمع الحسن بن متويه جـ ١ تحقيق عمـــر الســـيد عزمى. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥ (وقد يشـــار إليـــه باسم المجموع المحيط بالتكاليف).
- المغنى : التعديل والتجوير الجزء السادس قسم ١ تحقيـــق د/ أحمـــد فؤاد الأهوانى ، المؤسسة المصـــرية العامـــة للتـــأليف والترجمـــة والطباعة والنشر ط ١٩٦٢/١.

– ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد):

- كتاب العقد الفريد، طبع الهيئة العامـــة لقصـــور الثقافـــة، تقـــديم د/ عبد الحكيم راضى٢٠٠٤ عن الطبعة الأصلية التى قـــام بتحقيقهـــا الأساتذة: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الإبيارى .

- العثمان (د/ عبد الكريم):
• الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالى بوجه خـاص ، وهبـة ط ١٩٦٣/١.
- ابن عربى (محيى الدين محمد بن على):
• الفتوحات المكية ، دار صادر ، دار بيروت.
- ابن العربي (القاضى أبو بكر) :
• قانون التأويل، تحقيق محمد السليمانى : دار القبلة للثقافة الإسـلامية جدة ط١٩٨٦/١.
- عزت (د/ عبد العزيز):
• ابن مسكويه : فلسفته الأخلاقية ومصادرها. الحلبى ط١٩٤٦/١.
- الغزالى (أبو حامد) :
• إحياء علوم الدين، مؤسسة الحلبى ١٩٦٨ في أربعة أجزاء.
• القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالى، تقديم الشـيخ محمد مصطفى أبو العلا، طبع مكتبة الجندى.
• كيمياء السعادة (مطبوع مع المنقذ من الضلال) مكتبة الجندى.
• معارج القدس – مطبعة الاستقامة دون تاريخ "أثير شك حول نسبته إلى الغزالى. انظر مؤلفات الغزالى د/ عبد الـرحمن بـدوى طبـع الكويت ط٢ ١٩٧٧ ص ٣٤٥، ود/ محمد يوسف موسـى : فلسـفة الأخلاق في الإسلام .
• المنقذ من الضلال، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة ط١٩٧٢/٧.

- الفاخورى (حنا ، ومعه د/ خليل الجر).
  • تاريخ الفلسفة العربية – دار المعارف بيروت ١٩٥٨/١٩٥٧.
- الفارابى (أبو نصر) :
  • آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة صبيح ط ١٩٤٨/٢.
  • إحصاء العلوم، تحقيق د/ عثمان أمين – دار الفكر العربى ط ١٩٤٩/٢.
  • تحصيل السعادة، ضمن رسائل الفارابى طبعة حيدر أباد الدكن ١٩٢٦.
  • التنبيه على سبيل السعادة – ضمن رسائل الفارابى.
  • الجمع بين رأيي الحكيمين – مطبعة السعادة ط ١٩٠٧/١.
  • السياسات المدنية – ضمن رسائل الفارابى.
  • فصول منتزعة تحقيق د/ فوزى مترى النجار، دار المشرق ١٩٦٨.
  • فلسفة أرسطوطاليس تحقيق د/ محسن مهدى. دار مجلة شعر، بيروت ١٩٦١.
- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم):
  • عيون الأخبار – طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٧٣/٣.
- القرطبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد):
  • الجامع لأحكام القرآن، طبعة الشعب.
- القشيري (عبد الكريم بن هوزان):
  • الرسالة القشيرية تحقيق د/ عبد الحليم محمود، د/ محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة ١٩٦٦.

- القلقشندى (أبو العباس أحمد)
  - صبح الأعشى، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، تقديم د/ فوزى أمين، ٢٠٠٤.
- قنواتى (د/ جورج شحاتة) :
  - مقاله عن : روجر بيكون، نشرت ضمن : معجم أعلام الفكر الإنساني تقديم د/ إبراهيم مدكور طبع الهيئة العامة للكتاب ط ١٩٨٣/١.
- ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبى بكر):
  - مدارج السالكين ، تحقيق د/ عبد الحميد عبد المنعم مدكور، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة ط١/ ٢٠٠٢.
- كانط (عما نويل) :
  - تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة د/ عبد الغفار مكاوى، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥.
  - نقد العقل العملى، ترجمة د/ أحمد الشيبانى، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٦.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل عماد الدين بن عمر):
  - البداية والنهاية ، تحقيق د/ أحمد أبو ملحم وآخرين دار الكتب العلمية – بيروت – الجزء الثالث.
- كرم (الأستاذ يوسف):
  - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف ١٩٦٥؟
  - تاريخ الفلسفة الحديثة – دار المعارف ط ١٩٦٩/٥.

- كريسون (أندريه):
  - المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة د/ عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى طبعة الشعب ١٩٧٩.
- كريشنا (دايا) :
  - الفلسفة المقارنة : ما هى؟ وماذا ينبغى أن تكون؟ مقالة نشرت بمجلة ديوجين طبع اليونسكو عدد ٨٠ – ١٩٨٨.
- الكالاباذى (أبو بكر) :
  - التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق د/ عبد الحليم محمود وطه سرور دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٠.
- الكندى (أبو يوسف يعقوب):
  - رسائل الكندى، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة جـ ١ طبع دار الفكر العربي ١٩٥٠، جـ ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٣.
- كولبه (ازفلد):
  - المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د/ أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٢.
- الماوردى (أبو الحسن) :
  - تسهيل النظر ، تحقيق محيى هلال السرحان، مكتبة النهضة العربية بيروت ط١/١٩٨١.
- المحاسبى (الحارث بن أسد):
  - الرعاية لحقوق الله ، تحقيق د/ عبد الحليم محمود ، طبع دار المعارف ١٩٨٤.

- المكاسب (ضمن : المسائل في أعمال القلوب والجوارح) تحقيق عبد القادر عطا – عالم الكتب ط١٩٦٩/١.

– مدكور (د/ إبراهيم بيومى) :

- فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه، جـ ١ دار المعارف ط ١٩٦٨/٢.

– مدكور(د/ عبد الحميد عبدالمنعم مدكور)

- في الفلسفة الإسلامية : مقدمات وقضايا دار الثقافة العربية، ٢٠٠٠.
- نظرات في التصوف الإسلامي، دار الهاني للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

– مراد يوسف (د/ يوسف):

- مبادئ علم النفس العام – دار المعارف ط ١٩٥٤/٢.

– مسكويه (أو ابن مسكويه : احمد بن محمد) :

- تهذيب الأخلاق ، طبعة صبيح ١٩٥٩.

– مسلم (الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم):

- صحيح مسلم بشرح النووى ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينه في خمسة أجزاء، طبعة الشعب.

– المكى (أبو طالب محمد بن على بن عطية) :

- قوت القلوب في معاملة المحبوب ، طبعة مصطفى البابى الحلبى في جزءين – ١٩٦١.

موسى (د/ محمد يوسف):

- فلسفة الأخلاق في الإسلام ، طبع الخانجى ط ١٩٦٣/٣.

- النجار (د عامر)

- التصوف النفسى، دار المعارف ، ١٩٨٤.

- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك):

- سيرة ابن هشام، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وآخـرين (أربعـة أجزاء في مجلدين) مصطفى البابى الحلبى ط ١٩٥٥/٢.

- هويدى (د/ يحيى) :

- مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية ط ١٩٦٨/٥.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

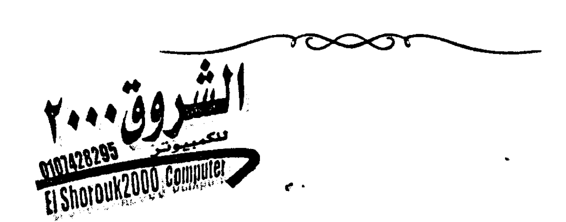
1) Brun, jean : platon et l'acadĕmie. P.U.F. sixiĕme ĕdition. 1979.

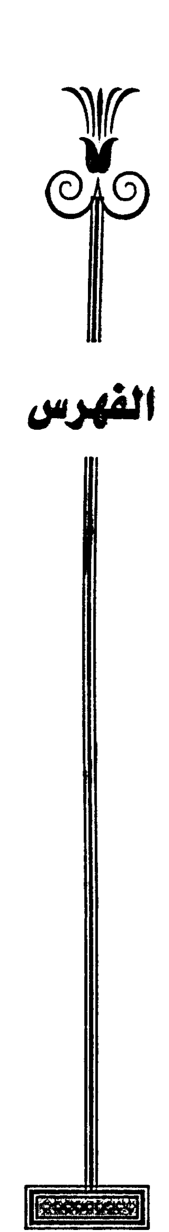
2) Cazeneuve, jean: lĕvy bruhe. P.U.F. ler ĕdition. 1963.

3) Durkheim, emile: journal sociologique. P.U.F ler ĕdition. 1969.

4) Grĕgoire, grancois: les grandes doctrines morales. P.U.F. 7 ĕme ĕdition. 1978.

5) Lalande. Andrĕ: vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F. 12 ĕdition, 1976.





الفهرس

الفهرس





الشروق ٢٠٠٠
El Shorouk2000 Computer